كيف تُفكّر كأنثروبولوجي

مكتبة ١٣٣٦



ماثيو أنجيلكه

ترجمة: عومرية سلطاني



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

كيف تُفكّر كأنثروبولوجي

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥ـ١١٣ حمرا ـ بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ ـ لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت ـ مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١
محمول: ٠٠٩٦١٧٠٦٩٤١٥٢

القاهرة ـ مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥
محمول: ٠٠٢٠١٢٧١٧٣٦١٦٧

الاسكندرية ـ مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف ـ سابا باشا
هاتف: ٠٠٢٠٣٥٨٥٨٢١٣
محمول: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء ـ مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧
محمول: ٠٠٢١٢٦٠٤٣٦٨٨٤٨

تونس ـ مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٧٠٠٣٨٠٥٣
محمول: ٠٠٢١٦٢٥١٢٦٨٤٨

اسطنبول ـ مكتبة
حي الفاتح، ١٧ شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
محمول: ٠٠٩٠٥٣٦٥٩٧٥٢١٨

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

أنجيلكه، ماثيو
كيف تُفكّر كأنثروبولوجي/ ماثيو أنجيلكه؛
ترجمة عومرية سلطاني.
٣٠٤ص.
ببليوغرافية: ص٢٩٧ ـ ٣٠٤.
ISBN 978-614-431-206-3
١. الأنثروبولوجيا ـ ثقافة. أ. سلطاني، عومرية (مترجمة). ب. العنوان.
306

Think Like an Anthropologist

The work was first published in Great Britian in the English language by Penguin Random House

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٢٠

كيف تُفكّر كأنثروبولوجي

مكتبة | 1226

ماثيو أنجيلكه

ترجمة

عومرية سلطاني



المحتويات



مقدمة

بين المألوف والغريب

في صيف عام ١٨٧٩، غادر «فرانك هاميلتون كوشينغ ـ Frank Hamilton Cushing» مكتبَه في مؤسسة «سميثسونيان ـ Smithsonian» متوجهاً إلى نيو مكسيكو، لإنجاز بحثٍ، مدتُه ثلاثة أشهر. وهي مهمة حظيت برعاية المكتب الفدرالي للإثنولوجيا، كان هدفُها تقصّي كل ما يمكن معرفته عن «بعض القبائل المعروفة بين هنود الـ«بويبلو ـ Pueblo(*)»»(١).

واستقر المقام بكوشينغ في إحدى قبائل بويبلو تسمى «زوني ـ Zuni». ففُتن بأساليب سكانها في الزراعة والري وتربية الحيوانات، ومهارتهم في صناعة الفخار، وتصميمِ الرقصات الاحتفالية. وبدلاً من ثلاثة أشهر، طالت إقامته بينهم لتصل إلى ما يقرب من خمس سنوات. لذلك حين عاد إلى واشنطن عام ١٨٨٤ كان يتحدث لغتَهم بطلاقة، ويتقن صناعة الفخار، ويحمل لقباً جديداً هو «زعيم الحرب الأول في قبيلة زوني»، وذلك إلى جانب لقبه كمساعد إثنولوجي أمريكي.

نشر كوشينغ العديد من النصوص عن الفترة التي قضاها في القبيلة، منها سلسلة أطلق عليها عنواناً عادياً جدّاً هو **صناعة الخبز عند الـ(زوني)**.

(*) البويبلو كمصطلح في الأنثروبولوجيا هو في الأصل الاسم الذي يُطلق على مساكن مبنية من الطوب وترتفع فوق بعضها لعدة طوابق، في مجتمع من الهنود الأمريكيين (أو الأمريند ـ Amerind) الذين يعيشون في جنوب غرب الولايات المتحدة، ثم صار الاسم يُطلق على ساكنيها من الهنود الحمر (المترجم).

(١) Frank H. Cushing, *Zuni: Selected Writings of Frank Hamilton Cushing*, edited by Jesse Greene (Lincoln; London: University of Nebraska Press, 1978), p. 46.

بيد أنَّ مواقف هؤلاء الهنود حيالَ أطعمتِهم وجني محاصيلهم هي في واقع الأمر لافتةٌ جداً وغيرُ عادية؛ إذ لا يتحدث كوشينغ في نصوصه عن كيفية حرثهم للأرض أو خَبزهم للخبز من دقيق الذرة فحسب، بل يحكي أيضاً عن أهمية قواعد الضيافة، وكيف يغرس الأجداد في نفوس الصغار قيمَ الصبر والاحترام والعمل الجاد، كما يفسر كيف تؤكد الرموز الغنية المُعبَّر عنها في مهرجانات كا ـ كا Ka'-Ka على أهمية الزواج الأمومي النسب Uxorilocal (وهو مصطلح تقني يحيل إلى عيش الرجل مع أقرباء زوجته)(٢). إنَّ كل ما ينبثق عن هذه الدراسة للأنماط الغذائية لدى قبائل زوني ينتمي إلى الثقافة في أوضح صورها؛ بحيث يتصل بكيفية ازدهار المجتمع في مثل هذه البيئة القاسية والراكدة، عبر الروابط وأشكال التبادل المجتمعية. وقد كتب كوشينغ يقول: «اسمح لي أيها القارئ الصبور أن أخبرك لِمَ أمضيتُ هذا الوقت الطويل في حقول الذرة عند زوني؛ لأنه مهما تأمَّلْنا عن قرب هذه المحاصيل وهي تنمو خضراءَ ثم تنضج بلونها الذهبي، فلن نتعلم شيئاً ما لَمْ نرْنُ إليها بعيونٍ تَعْقِلُ قواعدَ وممارساتِ من زرعوها في ساعة الغسق»(٣).

وانتقلت «كايتلين زالوم ـ Caitlin Zaloom» عام ٢٠٠٠ من بيركلي في كاليفورنيا إلى لندن، لإجراء أبحاث حول أنماط التجارة المستقبلية. وقد سبق لزالوم أن عملت لستة أشهر في عام ١٩٩٨ كساعية معاملات Runner في مجلس شيكاغو للتجارة Chicago Board of Trade. ويخضع السُّعاة لاختبارات دقيقة تتصل بالوقت؛ إذ عليهم الركض عبر قاعات التداول المالي بالمعنى الحرفي للكلمة وهم يحملون قصاصات من الورق، ويسمعون الطلبات المقدمة من العملاء على الطرف الآخر من الهاتف. وكتبت زالوم أن مجلس شيكاغو كان أشبه بـ«مشاجرة مالية»، إذ كثيراً ما كان «السُّعاة يتدافعون ويدفعون بعضهم بعضاً في الرواق»، حيث يملؤه «ضجيجٌ يصمُّ الآذان»(٤). ولم تكن هذه الفوضى الدائرة في أروقة البورصة هي ما قد يزعج مثل هؤلاء الرأسماليين الطموحين في واقع الأمر، بل فجرُ العصر الإلكتروني

---

(٢) المصدر نفسه، ص٣١٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧٩.

(٤) Caitlin Zaloom, *Out of the Pits: Traders and Technology from Chicago to London* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2006), pp. 9-8.

القادم؛ ففي غضون بضع سنوات، كانت التجارة الإلكترونية قد اكتسحت المجال لتُغير طبيعة عملهم بشكل جذري. وبالنسبة إلى زالوم، ومثلما هي الحال حين كانت في شيكاغو، يبدأ إيقاع العمل في لندن مع لحظة انطلاقها باتجاه وسط المدينة مع بزوغ الفجر. وهناك؛ لم ترتدِ معطفَ التاجر ولم تتدافع مع نظرائها في قاعة التداول المالي، بل مثلما تقول: «كنتُ أقضي تسع ساعات في اليوم وعيناي ترنوان بثبات على شاشة حاسوبي، أصابعي تستقر بهدوء على طرف الفأرة؛ في أتم الاستعداد للنقر مع أول ثانية تلوح فيها فرصةٌ ما لتحقيق الربح»(٥).

ربما كانت العقود الآجلة على سندات الخزينة الألمانية أقرب إلى مجال اشتغال السلطة منه إلى حقلٍ للذرة في قبيلة زوني، لكنها كانت موضوعاً يفتقر إلى الحيوية. بيد أن تداول العقود الآجلة شكّل بالنسبة إلى زالوم نافذةً على عالم أكبرَ يتألف من أسواق، وأخلاقياتٍ، ومن مفاهيم العقلانية. كما كان نافذةً على عمليات العولمة التي عززتها التكنولوجيات الجديدة، وأنظمةُ السوق، ونظمُ تبادلٍ لها حدودٌ ذاتُ طبيعةٍ ثقافية. إنَّ ما أثار اهتمامها تماماً هو أنَّ التجارة الإلكترونية كانت تَعِد بتقديم سوقٍ «حرَّة» حقيقية تعتمد على عقلانية المعاملات الإلكترونية، والمنفصلة عن الناس بالمعنى الحرفي للكلمة، بدلاً من تعاملات البشر مع بعضهم البعض؛ إذ يعِد التداول الإلكتروني بإمكانية الخروج من قاعات التداول المالي، بحيث يبدو الأمر حينها كما لو كان المرء خارج الثقافة؛ مما يعني التحررَ من التحيزات وعوامل الواقع المحيط التي قد تعوق تحقيق الأرباح. ثم تُوضح زالوم أن الوفاء بهذا الوعد لم يتحقق؛ وسبب ذلك يقع في جزء كبير منه في استحالة الخروج من الثقافة؛ إذ لا يمكن لتجارة العقود الآجلة بأي حال أن تتم في منطقة خالية من الثقافة.

إن معايشة كوشينغ لقبائل زوني وتجارب زالوم في لندن هو ما تعنيه الأنثروبولوجيا تماماً. فعلى مدار المئة والخمسين عاماً الماضية، كان الدافعُ وراء الأنثروبولوجيا هو الفضول الذي يستتبعه التساؤلُ عن أشكال التعبير والمؤسسات والالتزامات الثقافية التي تميز الجنس البشري؛ عما يجعلنا

(٥) المصدر نفسه، ص١٠.

بشراً؟ وما هو الشيء الذي نتشارك فيه جميعاً؟ وما الذي نرثه عن ظروف المجتمع والتاريخ؟ وما الذي يمكن أن تكشفه لنا عن هوياتنا تفصيلاتٌ قد تبدو صغيرة؛ كالأهمية الثقافية لحبوب الذرة أو استخدامُنا لأجهزة الكمبيوتر؟

لقد عملت الأنثروبولوجيا على الدوام عند نقطة التقاطع بين الطبيعة والثقافة، والعالمي والخاص، والأنماط والتنوع، وبين أوجه التشابه والاختلاف. وقد تغيرت أساليب العمل في هذا المجال مع مرور الزمن. ففي الفترة التي عاش فيها كوشينغ، كانت نظريات التطور الاجتماعي، المستوحاة مما توصَّل إليه تشارلز داروين في علم الأحياء، هي التي قادت الطرائق التي تَدارس بها مجالُ الأنثروبولوجيا حديثُ العهدِ مسألةَ التنوع الثقافي؛ ففي ذلك الوقت، ساد الاعتقاد أن الزوني يشغلون مرحلةً مختلفةً هي أقربُ إلى أوائل مراحل تطوُّرِ النوع البشري. أما اليوم، فمن المرجح أن تزعم عالمةٌ في الأنثروبولوجيا كزالوم بأنه يجب التعامل مع كل من الشاحنة والمقايضة في المجتمعات الصغيرة بالطريقة نفسها التي يُنظر بها للتجارة الإلكترونية في الفضاءات الافتراضية. وعلى الرغم من استمرار هيمنة أساليبَ أنثروبولوجية بعينها، توجد اليوم طرائقُ أخرى متميزة: إذ لدينا علماء أنثروبولوجيا إدراكية، وأنثروبولوجيون ما بعد حداثيين أيضاً؛ أما الماركسيون والبنيويون في معظمهم - بمن فيهم أنا - فلا ينضوون تحت أيٍّ من هذه التصنيفات؛ بل يفضلون الإدلاء بدلوهم الخاص. لكنَّ الثقافي هو ما يربط بين هؤلاء جميعاً في النهاية.

يركز هذا الكتاب بشكل رئيس على نمط العمل الذي أنجزه وأنتجه كلٌّ من كوشينغ وزالوم، والذي يُسمى غالباً بالأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الثقافية. وهو نوعُ الأنثروبولوجيا الذي أنتمي إليه أيضاً، والمجالُ الذي أفضِّل العمل فيه. ولا يشتغل كل علماء الأنثروبولوجيا في دراسة أشخاصٍ يتنفسون ويعيشون في مكان أو مجتمع معين؛ ففي العديد من التقاليد الوطنية تحظى الجوانب البيولوجية والتطورية للبشر بالأهمية جنباً إلى جنب مع الجوانب الثقافية. وهنا يُعتبر كل من علم الآثار واللسانيات في الغالب أحد أهم مجالات الأنثروبولوجيا أيضاً. بكلمات أخرى، يركز بعض علماء الأنثروبولوجيا على الأسنان وعظام الفخذ، بينما يركز البعض الآخرُ على ما يمكن أن تخبرنا به أنماطُ التوطن في فترة ما قبل التاريخ عن ظهور الزراعة

وصهر الحديد وتكوين الدولة، ويبحث آخرون في الجوانب الفنية لتصنيفات الأسماء في لغات البانتو Bantu noun(*) وعلى علم الأصوات (أي دراسة تنظيم استخدام الصوت في اللغة). وتصير الروابطُ مع الثقافة واضحة للغاية فيما يتصل بعلم الآثار واللسانيات: فعلم الآثار يهتم في النهاية بما نسميه غالباً «الثقافة المادية»، كما أنَّ اللغة والثقافة هما وجهان لعملة واحدة. (وإلى جانب ذلك، يدرس معظم علماء الأنثروبولوجيا اللغوية استخدامات اللغة وليس شكلياتها المجردة. وهذا يعني دراستَها في أماكنَ معينة وأزمنة معينة على منوال ما يفعله علماء الأنثروبولوجيا الثقافية). وحتى بالنسبة إلى المتخصصين الأنثروبولوجيين في علم التشريح والتطور، فإن هياكلَ بناء الثقافة لها أهمية مركزية؛ فيدرس علماء الأنثروبولوجيا البيولوجية أحجامَ أدمغتنا، وتركيبَ أسناننا، وقوةَ عظم الفخذ لمعرفة ما قد تكشف عنه بشأن أصول اللغة، واستخدام الأدوات، وصعود ثنائيات القدمين؛ أي، بشأن الثقافة في النهاية.

اللقاء الأول مع الأنثروبولوجيا: حكايةٌ شخصية

ما زلتُ أذكر، وبصورة جيدة، أول كتاب قرأتُه في الأنثروبولوجيا. كنتُ حينها طالباً في سنتي الأولى في الجامعة، منزوياً في ركن من المكتبة في إحدى ليالي شيكاغو الباردة. أتذكر ذلك الكتاب بوضوح لأن صفحاته أسرتْني بحيث وضعتْ طريقة تفكيري بالعالم تحت محك الاختبار؛ بل يمكن القول إنها أحدثت لديَّ صدمةً ثقافية صغيرة. كان كتاباً يحمل عنوان «**مجتمع الوفرة الأول** ـ *The Original Affluent Society*»، كتبه أحد أهم الأكاديميين في

(*) لغات أفريقية تتحدث بها قبائل أفريقية على طول وسط أفريقيا تعود أصولها لآلاف السنين، وتسمى مجتمعة بالاسم نفسه؛ أي شعوب البانتو، ويسمى الفرد منها أيضاً بانتو، وتعني: إنسان. يبلغ عدد هذه اللغات بضع مئات، غير أن أشهرها على الإطلاق هي اللغة السواحلية المعروفة. والمقصود ببنية الأسماء هنا هو التصنيفات إلى مذكر ومؤنث وما إذا كان ثمة تصنيف آخر خارجهما في لغة ما (المترجم).

المجال، هو «مارشال سالينز ـ Marshall Sahlins». يفحص سالينز في هذا النص الافتراضاتِ الكامنة التي تقبع خلف المفاهيم الغربية الحديثة للعقلانية والسلوك الاقتصادي، مثلما يتضح في أمهات الكتب في علم الاقتصاد على سبيل المثال، ويكشف من خلال ذلك عن التحيز وسوء الفهم الذي يطاول تجمعاتٍ صغيرة من الناس يسكنون صحراء كالاهاري، وغابات الكونغو، وأستراليا وأماكنَ أخرى، يُطلَق عليهم اسم الصيادين جامعي الثمار Hunter-Gatherers. وهم يحملون هذا الاسم لأنهم يعيشون نمطَ حياةٍ بدوية، وليس لديهم غير عدد قليل من المتاع والممتلكات، ولا يملكون ثقافة مادية معقدة. فهؤلاء الناس لا يسعون إلا خلف الحياة البرية، وجمع التوت، والترحال حسبما تقتضيه الضرورة.

تفترض أدبيات الاقتصاد، مثلما يوضح سالينز، أن هؤلاء الأشخاص لا بد أنهم أناس يسود بينهم البؤس، والجوع، ويناضلون باستمرار للبقاء على قيد الحياة. إنهم لا يرتدون غير قطعة واحدة من القماش، ولا يستوطنون أرضاً، ولا يملكون إلا القليل من الممتلكات. ويرتبط افتراضُ الندرة هذا بافتراض آخرَ أساسيٍّ يقول إن البشر يريدون دوماً أكثر مما يملكون؛ إذ ليس ثمة غير وسائل محدودة لتلبية رغبات غير محدودة. ووفقاً لطريقة التفكير هذه، فإن حالَ الصيادين جامعي الثمار ليست مرشحةً لأنْ تصير أفضل؛ إذ من المؤكد أنهم لا يملكون الخيار في نمط معيشتهم هذه، بل يفعلون بواقع الضرورة. ومن خلال هذا المنظار الغربي، فإن هؤلاء «لديهم دوافعُ برجوازية لكن مع أدوات تنتمي إلى العصر الحجري القديم»، ولذلك «نستبق الحكم على وضعهم بوصفه ميؤوساً منه»(٦). استند سالينز إلى عدد من الدراسات الأنثروبولوجية ليبيّن أن الكيفية التي يتعامل بها الصيادون جامعو الثمار مع الحياة لا تتعلق بـ«الرغبة» في امتلاك الأشياء؛ ففي العديد من هذه المجموعات التي تستوطن مناطقَ في أستراليا وأفريقيا على سبيل المثال، لا يعمل البالغون العاديون لأكثر من ثلاث إلى خمس ساعات في اليوم لغرض تلبية احتياجاتهم. وقد أدرك علماء الأنثروبولوجيا الذين درسوا هذه المجتمعات أن الناسَ بإمكانهم العملُ لفترات أطول لكنهم **لا يرغبون في**

(٦) Marshall Sahlins, "The Original Affluent Society," in: Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (Chicago, IL: Aldine Atherton, 1972), p. 4.

ذلك؛ إذ ليس لديهم دوافعُ برجوازية، بل إن قيمهم تختلف عن قيمنا. ويخلص سالينز إلى أنَّ «الأشخاص الأكثر بدائية في العالم ليس لديهم سوى القليل من الممتلكات، لكنهم ليسوا فقراء... لأن الفقر إنْ هو إلا وضع اجتماعي؛ ومن ثمّ فهو من اختراع الحضارة»(٧).

بعد فراغي من قراءة كتاب سالينز، لم يعد موضوع «الوفرة» يُحدِث الوقع ذاته في نفسي، ولم أعد مطمئناً لافتراضاتي الخاصة حول ما يعنيه هذا المفهوم، وكيف أني غالباً ما ألبستها لبوس الإدراك السائد على الرغم من خطورته. ولم يكن هذا الدرس الذي تعلمتُه من كتاب الرجل غير درس واحد فقط من عديد الدروس عن الكلمات التي اعتقدتُ أني أعرف كيفية استخدامها، وكيفية التفكير بها. وسرعان ما تعلمتُ، بوصفي طالباً، أن قدرة الأنثروبولوجيا على طرح الأسئلة عن كنهِ المفاهيم وعن «الفهم السائد» ممتازة للغاية. وإحدى الكليشيهات المعروفة للجميع في هذا الحقل هي أننا نُحوّل المألوفَ غريباً والغريبَ مألوفاً. ولربما كان مجرد كليشيه، لكنَّ ذلك لا يجعل منه أقلَّ حجية. وإنَّ لِعمليةِ طرح الأسئلة هذه، التي هي قلبٌ للأشياء رأساً على عقب، قيمةً لا تنتهي.

سأعتمد في الفصول التالية من هذا الكتاب على أفكار سالينز ـ وكل الأفكار الأنثروبولوجية المهمة الأخرى ـ وسأشرع في استكشاف المفاهيم ومساءلتها. وهي ليست بمفاهيمَ تقنية، بل كلها ستصير مألوفة لديكم. هذه في الواقع كلمات نستخدمها يومياً، وهي كذلك بسبب ما تستهدفه من معانٍ، ولأنَّ علماء الأنثروبولوجيا يهتمون، كقاعدة عامة، بالأشياء اليومية. سأبدأ بالاهتمامات التأسيسية للأنثروبولوجيا نفسها، وهي الثقافة، ثم سأنتقل إلى النظر في عدد صغير من المفاهيم الأخرى: كالحضارة، والقيم، والقيمة، والدم، والهوية، والسلطة، والعقل، والطبيعة. تحوي هذه القائمة المفاهيمَ الأساسية، وأدرك أن غيرها ربما استُبعد منها؛ كمفاهيم «المجتمع» و«السلطة»، لكن الهدفَ المُتوخَّى من الكتاب ليس تقديمَ عرضٍ شاملٍ، لأنه سيتبقَّى دوماً مصطلحٌ آخرُ نحتاج لإضافته؛ بل نراهُ كخريطةٍ تحوي بعضَ معالم التوجيه، يُفترض لها أنْ تعمل كدليل مفيد في حقل شاسع، هو حياتُنا، التي تتحدد دائماً على أساس أهمية مراعاة حياة الآخرين.

---

(٧) المصدر نفسه، ص٣٧.

إن الأنثروبولوجيا ليست مجرد نقد وحسب، وهي لا تشير فقط إلى الطرائق ذات الطبيعة الثقافية التي نفهم بها مصطلحات «الوفرة»، و«الحضارة»، و«الدم»، أو تلك البقع العمياء في إدراكنا السائد Common Sense التي تعوق مثل هذا الفهم. بل إن الأنثروبولوجيا، وقبل كل شيء، تشرح كيف ولماذا تُعتبر الثقافة أمراً أساسياً في تركيبتنا كبشر. فنحن لسنا أناساً آليين، ولا نخضع لقوةٍ هي «الطبيعة البشرية»، كما أننا لسنا نتاجات بسيطة لجيناتنا؛ بل نحن نصنع خياراتنا بأنفسنا. لقد اعتاد الصيادون جامعو الثمار على صنع خياراتهم على مر التاريخ، بحيث اختاروا على الدوام تعزيز قيمة المساواة في حين قللوا من قيمة نزعة الملكية، في سبيل الحفاظ على نمط حياتهم. فالوجود البدوي لهؤلاء يعتمد على شيئين اثنين، هما: تقاسم الموارد، والتقليلُ من شأن المكانة والتراكم (فالأشياء في النهاية إنْ هي إلا ثقل زائد). وحتى الستينيات من القرن الماضي، اختارت قبائل «هادزا ـ Hadza» على سبيل المثال، وهي مجموعة من الصيادين جامعي الثمار يعيشون في تنزانيا، عدمَ اتباع أنماط الرعي الموجودة لدى جيرانهم القريبين في القرى.

وتكون «خياراتنا» في الغالب مقيدةً بطبيعة الحال؛ فالبيئةُ المحيطةُ والتقاليد الثقافية لها في ذلك دورٌ تقوم به(إذ لا يمكن لهذه الخيارات أنْ تنشأ من العدم)، كما تؤدي التيارات السياسية والمجتمعية الكبرى دوراً أيضاً. لقد نشر سالينز كتابه عن **مجتمع الوفرة الأول** عام ١٩٧٢، وبحلول ذلك التاريخ، كانت القدرة على العيش وفق نمط الحياة البدوية قد تقلصت بشكل لافت؛ فقد أدى التوسع الاستعماري في كثير من الأحيان إلى الاستيلاء على الأرض التي اعتمدت عليها حياة الجماعات البدوية، أو إعادة ترسيم حدودها. لذلك يلاحظ سالينز أننا ربما عثرنا على أقوام من الصيادين وجامعي الثمار يعانون من الفقر، لكن ينبغي النظر إلى ذلك بوصفه نتيجةً «للإكراه الاستعماري» المسلَّط عليهم ـ بحيث تم دفعُهم إلى تخوم «الحضارة»[٨]. وهذا هو تماماً ما يعنيه بقوله إن الفقر هو من اختراع الحضارة. وهذا الإكراه لايزال مستمراً في أيامنا هذه، وهو يجري اليوم تحت مظلة العولمة في غالب الأحيان.

---

(٨) المصدر نفسه، ص٩.

فعلى مدار الخمسين عاماً الماضية، فقدت قبائل هادزا تسعين بالمئة من الأراضي التي اعتمدت عليها تقليدياً في نشاط الصيد[٩]. ويمكن العثور على قصص مماثلة في جميع أنحاء العالم، من صحراء كالاهاري في ناميبيا إلى غابات ماليزيا؛ بحيث لم يتبقَّ لدى الصيادين وجامعي الثمار، في الوقت الراهن، الكثير من الخيارات. ثمة إذاً شيء آخر تعلمتُه من كتاب **مجتمع الوفرة الأول**؛ هو أنه ما مِن ثقافة قد توجد معزولة عن غيرها من الثقافات، وما مِن ثقافة يمكن اعتبارها أصلية؛ بل ربما نقول إن لكلٍّ ثقافةٍ طريقاً ترتحل فيه باستمرار.

الأنثروبولوجيا المناسبة

قبل الانطلاق في مناقشات أكثرَ تركيزاً، أرى من المفيد تقديم تفاصيلَ أخرى عن حقل الأنثروبولوجيا بوصفه تخصُّصاً علميّاً. وعلى الرغم من أن هدف الكتاب ليس سعياً لتقديم تاريخ مفصل عن الأنثروبولوجيا، لكني سأحاول من خلاله إلقاء الضوء، وكلما سنحت الفرصة، على بعض الشخصيات والمسارات والاتجاهات الرئيسة؛ ذلك أن قصة ظهور الأنثروبولوجيا وتطوُّرها يمكنها أن تخبرنا بأشياءَ مهمة عن التخصصات الأكاديمية الحديثة بشكل عام، كما أنَّ الإحاطة ببعض خلفيات هذا العلم ستكون مفيدة أيضاً بالنظر إلى الاهتمام الذي سنوليه هنا لمجالات فرعية في كل من الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. وسنرى أن هذه الأخيرة ليست معروفة مقارنة بكلٍّ من علم الآثار والأنثروبولوجيا البيولوجية. فأنا عالم في الأنثروبولوجيا الثقافية ومع ذلك لا يزال بعض أقربائي يعتقدون أني أنقّب عن الأواني الفخارية تحت سطح الأرض أو أقيس الجماجم. أما إذا كان الناسُ على دراية بالتقاليد الاجتماعية والثقافية من جهة ثانية، فإنهم يعتقدون في الغالب أن اختصاص الأنثروبولوجيا هو قبائل زوني، وليس لندن التي تنتمي إلى الغرب، لا بل ربما إلى «الحداثة» التي يعتبرونها من اختصاص علماء الاجتماع. وقد يميل علماء الأنثروبولوجيا تقليدياً إلى التركيز على العالم غير الغربي، إلا أن ثمة دوماً استثناءات؛ ففي عام ١٩٥١ على سبيل المثال،

---

(٩) <http://www.survivalinternational.org/galleries/hadza> (accessed 19 December 2016).

نُشرت دراسة أنثروبولوجية رائدة عن هوليوود[١٠]. لذا، فإن اهتمام الأنثروبولوجيا لم يقتصر يوماً على الغابات والطبول فقط.

إنَّ الأنثروبولوجيا التي نعرفها اليوم تعود في نشأتها لأكثر من مئة وخمسين عاماً. فقد تأسس المعهد الملكي للأنثروبولوجيا في بريطانيا العظمى وإيرلندا عام ١٨٤٨. وفي عام ١٨٥١، نشر «لويس هنري مورغان ـ Lewis Henry Morgan»، وكان محامياً من شمال نيويورك، كتابَه «**رابطة الأيروكوا** ـ *League of the Iroquois*»، ثم شرع في إنتاج سلسلة من الدراسات التي شكلت البذور الأولى عن نُظم القرابة، استند فيها إلى العمل مع السكان الأصليين في أمريكا. وفي عام ١٨٥٥، تأسس في فرنسا أول كرسي في الأنثروبولوجيا في «متحف التاريخ الطبيعي في باريس»[١١]. ويتعلق الأمر هنا بأبعد حد للجينالوجيا الحديثة للحقل كما نعرفه اليوم. وليس من النادر مثلاً أن يعلن علماء الأنثروبولوجيا بأن الآباءَ المؤسسين للحقل هم شخصيات مثل «ميشيل دي مونتين ـ Michel de Montaigne» (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢)، على سبيل المثال؛ كما يفضلون الإحالة أيضاً إلى هيرودوت (٤٨٤ ـ ٤٢٦ قبل الميلاد). فكلاهما امتلك ما صار يُعرف اليومَ باسم الإدراك الأنثروبولوجي؛ إذ سافر هيرودوت إلى الأراضي البعيدة وترك لنا أوصافاً غنية لـ«الآخر» المختلفِ عن اليونانيين في ذلك الزمن. ولم يسافر مونتين على منواله بالطبع، لكنه بذل جهداً معتبراً في مقالته المهمة «عن أكلة لحوم البشر»؛ حيث اعتنى بالحديث مطولاً إلى ثلاثة هنود من الـ«توبينامبا ـ Tupinambâ» (وهي ما يعرف اليوم بالبرازيل)، أُحضروا إلى فرنسا والتقى بهم في مدينة «روان ـ Rouen». وفي هذا المقال، نراه يطلب من قرائه ألا يتعجّلوا الحكمَ على وحشيتهم المزعومة (إذ يُقال إنهم أكلوا لحومَ آسريهم من البرتغاليين)، بل يحثنا على فهْم الصورة العامة لممارساتهم وطرائق حياتهم.

تكمن في كل حالة من هذه الحالات النماذجية، كما في الحالات

(١٠) Hortense Powdermaker, *Hollywood- The Dream Factory: An Anthropologist Looks at the Movie Makers* (London: Secker and Warburg, 1951).

(١١) Robert Parkin, "The French-speaking Countries," in: Fredrik Barth[et al.], *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005), p. 169.

الأنثروبولوجية المهمة التي أحلنا إليها بإيجاز، ثيمتان أساسيتان: **أولاهما** هي أهميةُ العمل الميداني، و**الثانيةُ** هي مبدأُ النسبية الثقافية. ولا يمكنك فهم الأنثروبولوجيا من دون فهمهما.

لقد بات العمل الميداني، ومنذ فترة طويلة، أحدَ الطقوس المركزية في تكوين عالم الأنثروبولوجيا. يمكن وصفُ بعض الشخصيات المؤسِّسة بأنهم أنثروبولوجيون «نظريون» (لأنهم اعتمدوا في المقام الأول على أعمال وتقارير أنجزها آخرون)، كما أن ثمة بعض التقاليد العلمية التي تمزج بين البحث الإمبريقي وبناء النظريات، وتقيم نمطاً واضحاً من تقسيم العمل بينهما (كالفرنسيين على سبيل المثال)، لكنّ عملاً في الأنثروبولوجيا لن يُؤخذ على محمل الجد ما لم يقضِ الباحث فترة عام أو يزيد بين الأشخاص محل البحث الذي يجريه. وقد يحدث أن يبدأ بعض علماء الأنثروبولوجيا حياتَهم المهنية بهذه الطريقة، أي في الميدان، ثم ينتهون إلى الابتعاد عنه تدريجياً، وقد لا يعودون إليه أبداً في غالب الأحيان؛ بل يصير عملهم في الأنثروبولوجيا أقرب إلى الاهتمامات النظرية أو المفاهيمية. وبالفعل، فإن بعض أهم المفكرين الأنثروبولوجيين ليسوا ممن أفنوا أعمارهم في العمل في البحوث الميدانية، لكنهم جميعاً وفي جميع الحالات تقريباً عبروا تلك المرحلةَ في بداياتهم، وذلك مما يثبت كفاءتهم.

وتُعدُّ الملاحظة المشارِكة الجانبَ الرئيس والمهم في العمل الميداني. ويختلف معناها من دراسة لأخرى؛ فإذا كنت في زوني، أو في قرية صغيرة في «تشاتيسغار ـ Chhattisgarh» في الهند، فهذا يعني استغراقاً وانغماساً شبه كامل في الأمر كله، بحيث ينبغي عليك العيش مع السكان المحليين، ومشاركتهم الطعام، وتعلُّم لغتهم، والمشاركة في مجموعة كاملة من أنشطتهم على أكمل وجه ممكن. باختصار، وبعبارات غير علمية طبعاً، يجب أن تتسكع معهم وتشاركهم عملَ الأشياء البسيطة التي يفعلونها. أما إذا كنتَ في لندن، فإن الانغماس التام قد يكون صعباً بعض الشيء؛ إذ لا يعيش جميع متعاملي العقود الآجلة فيما يشبه القرى بطبيعة الحال، وقد لا يدعونك إلى دخول منازلهم بانتظام لمشاركتهم طعام الغداء. وليس ذلك بسبب افتقار الناس في إنكلترا للضيافة، بل لأن إنكلترا الحالية ليست زوني في عام ١٨٧٩. ومثلما يوضحه لنا مثال زالوم، ينبغي عليك أن تقحم نفسَك داخل

أماكن العمل (أو في الكنيسة، أو قاعات اللعب، أو أي مكان قد ترتكز عليه دراستك): إذ سيتعيّن عليك البحثُ عن العائد بنفسك، لأن البيانات التي ستحتاج إليها هي كيف يفكر الأشخاص الذين تدرسهم، وكيف يتصرفون، ويعيشون. إنَّ أحد الأشياء التي أقولها دائماً لطلاب الدكتوراه هو أنَّ الباحث الميداني يشبه ذلك الطفل في المدرسة الذي يريد دائماً اللعب مع الجميع؛ فتراه يقول: «مهلاً، ما الذي تفعلونه!؟ هل يمكنني المشاركة معكم؟»، وهذه هي حياة عالم الأنثروبولوجيا في الميدان.

قد يكون ثمة خطٌّ رفيع بين الملاحظة المشارِكة والتطبُّع بطباع السكان الأصليين؛ إذ لا ينبغي لعلماء الأنثروبولوجيا أن يصيروا من «السكان الأصليين»[١٢]، لأن ذلك سيؤثر على المسافة النقدية التي سيحتاجون إليها لإنجاز تحليلاتهم؛ كما يمكن لذلك أن يدفع أيضاً نحو تحديات ذات طبيعة أخلاقية. لقد اقترب كوشينغ خلال عمله الميداني من مثل هذا المحك في عدة مناسبات (بل لقد تجاوز الحدَّ في الواقع): فأطلق النار على خيول نافاجو Navajo (التي ادّعى أنها جُلبت بطريق الخطأ إلى أراضي زوني)، وقاد غارةً على لصوص الخيول (توفي جرّاءها شخصان)، بل وطالب بفروة رأس فرد من قبيلة أخرى؛ إذ تمت ترقيتُه من قبل مضيفيه كقائد حرب، فكانت المطالبة بفروة الرأس تكليفاً مطلوباً من رجل بمكانته. كما أوشك سيناتور أمريكي على الإصابة بسكتة دماغية جراءَ كشفِ كوشينغ احتيالَ صهره في

---

(١٢) باستثناء الحالة حين يكون الباحث ينتمي إلى «السكان الأصليين». درست عالمة الأنثروبولوجيا اليابانية «إيميكو أونوكي ـ تيرناي»، على سبيل المثال، شعبها في «كوبي ـ Kobe»، فكانت بذلك تدرس «سكاناً أصليين» وتنتمي إليهم في الوقت ذاته. انظر:

Emiko Ohnuki-Tierny, "“Native” Anthropologists," *American Ethnologist*, vol. 11, no. 3 (August 1984), pp. 584-586.

إن فئة عالم الأنثروبولوجيا الذي ينتمي إلى السكان الأصليين الذين يجري عليهم بحوثه هي فئة محفوفة بالمخاطر، وقد أثارت الكثير من الجدل. في العادة، يُحتمل أن يعني «عالم الأنثروبولوجيا الذي ينتمي إلى السكان الأصليين» إما أنه «غير أبيض» أو «غير غربي». لذلك إذا كنت يابانياً وتدرس اليابان، فأنت هنا «عالم أنثروبولوجيا ينتمي إلى السكان الأصليين»، لكنك إذا كنت أمريكياً أبيض تجري بحثاً عن هوليوود، على سبيل المثال، فربما لن يطلق عليك هذا التوصيف. ومثلما سنرى لاحقاً، يكشف لنا هذا النمط من الجدل عن شيء مهم يتصل بالأصول الكولونيالية للأنثروبولوجيا. وعلى أية حال، فإن الفكرة الرئيسة خلف التحذير من «التداخل مع السكان الأصليين» "going native" تعني ببساطة أن عالم الأنثروبولوجيا يجب ألا يرى العالم ويشرحه بمفردات الأشخاص الذين يُجري عليهم بحوثه؛ لأن الأنثروبولوجيا تشترط الاحتفاظ بمسافة نقدية مع هذه الرؤية.

قضية تتعلق بملكية إحدى الأراضي، وهو الإجراء الذي أدى إلى استدعائه من قِبل مكتب الإثنولوجيا. وقد كتب السناتور الغاضب قائلاً: «إذا كان بإمكان الرجل الأبيض المتحضر الآن الحصول على مئة وستين فداناً فقط من الأرض يدفع ثمنها كمسكن له، في حين يمكن للهندي الحصول على أكثر من ألف فدان دون دفع ثمنها، فما على الرجل الأبيض إلا تبنّي ما فعله كوشينغ ويصير أحد هنود زوني»[(١٣)].

ربما دافع كوشينغ بفعله ذاك عن قضية زوني ضد معاملات مشبوهة مارستْها النخبة السياسية، لكن ينبغي عدم النسيان أنه كان يعمل لفائدة حكومة الولايات المتحدة، وأنه وصل إلى المنطقة بعد فترة قصيرة من أكثر فصول التوسع الأمريكي باتجاه الغرب دموية ووحشية. ففي عام ١٩٩٤، نشر فنان من زوني يُدعي «فيل هيووت ـ Phil Hughte» سلسلةً من الرسوم تتحدث عن كوشينغ بحيث تمكنت من القبض بحق على الموقع المتناقض الذي يمثله عالم الأنثروبولوجيا. ففيما حوَت بعض الرسوم على إعجابٍ بتفاني كوشينغ في القبيلة، احتوى البعض الآخر على الكثير من الغموض، وحتى الغضب، تجاه ما اعتبره هيووت والعديدُ من سكان الزوني الآخرين خيانةً وتنمُّراً من الرجل حيالهم ـ بما في ذلك كشفه أجزاءَ من طقوس سرية لزملائه لدى عودته إلى واشنطن. أما آخر رسم في كتابه فكان عن وفاة كوشينغ حين كان يعمل على حفريات أثرية في فلوريدا عام ١٩٠٠، حيث كان قد اختنق بسبب حسكة سمك على العشاء في إحدى الليالي. وحمل الكارتون اسم «العشاء الأخير»، ووصفه هيووت بأنه «كان رسماً ممتعاً»[(١٤)].

وليس من الصعوبة بمكان فهْمُ حالة التشفي التي انتابت هيووت؛ إذ غالباً ما تمَّ توصيف الأنثروبولوجيا كذراع للكولونيالية، وقد كانت كذلك في بعض النواحي ـ ويمكنها أن تتمظهر ـ في صور الاستعمار الجديد والإمبريالية الجديدة. وقد امتد ذلك، في حالة الولايات المتحدة، من

---

(١٣) نقلاً عن:

Jesse Green, *Cushing at Zuni: The Correspondence and Journals of Frank Hamilton Cushing, 1879-1884* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1990), p. 12.

انظر أيضاً تفاصيل أخرى ص١٠ ـ ١١.

(١٤) Phil Hughte, *A Zuni Artist Looks at Frank Hamilton Cushing* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994).

«الشؤون الهندية» في القرن التاسع عشر، وصولاً إلى سلسلة من العمليات الخاصة المثيرة للجدل، وبرامجَ لمكافحة التمرد Counter-Insurgency في أمريكا اللاتينية وجنوب شرق آسيا في الستينيات؛ وبين عامي ٢٠٠٦ و٢٠١٤، أدارت الولايات المتحدة برنامجاً آخر مثيراً للجدل لمكافحة التمرد في العراق وأفغانستان، صُمّم في جزء كبير منه من قِبل عالم أنثروبولوجيا، وعمل به كثيرون من علماء الأنثروبولوجيا أيضاً[١٥]. وفي إنكلترا وفرنسا وألمانيا وبلجيكا وهولندا والبرتغال، غالباً ما عمل علماء الأنثروبولوجيا لحساب الدولة أو كانوا قريبين من المسؤولين الاستعماريين خلال فترات حكم إمبراطورياتهم؛ بل لقد خضع العديد من المسؤولين الاستعماريين البريطانيين أنفسهم لتدريب في مجال الأنثروبولوجيا.

ومع ذلك، وحتى ضمن الأجيال الأولى، كان الالتزام بحقل الأنثروبولوجيا والروابط التي أنشأها علماؤها مع السكان الذين أخضعوهم للدراسة، يتفوق في الغالب على جداول الأعمال الاستعمارية - بل ربما سار عكْس مكاسب هذه الأخيرة. وفي هذا الصدد، يجسد كوشينغ، في نواحٍ كثيرة، أفضل وأسوأ ما يمكن أن ينجزه عالمٌ في الأنثروبولوجيا، من دون أنّ يعني ذلك تغافُلنا عن النماذج السيئة. على الرغم من ذلك، كثير من علماء الأنثروبولوجيا هم اليوم وبلا شك أنصار ينشطون لفائدة المجتمعات التي يدرسونها (ليس من خلال المطالبة بفروة رأس العدو بالطبع)؛ إذ يعززون حقوق المجموعات، وينتقدون علانيةً المشروعات الحكومية التي تؤدي إلى نتائج عكسية أو غير مثمرة، وتلك التي تقودها المنظمات غير الحكومية أيضاً، ويحتجون على مصالح شركات التعدين ومصانع الأخشاب في بابوا غينيا الجديدة وغابات الأمازون المطيرة. لقد شارك الطبيب وعالم الأنثروبولوجيا الطبية «بول فارمر - Paul Farmer» في إنشاء مؤسسة «شركاء في الصحة - Partners In Health»، وهي منظمة طبية غير حكومية، وكذا معهد العدالة والديمقراطية في هاييتي. وعمل العشرات من علماء الأنثروبولوجيا

---

(١٥) يمكن الاطلاع على بعض هذا التاريخ عن دور الأنثروبولوجيا في عمليات مكافحة التمرد في كتيب أنجزه روبرتو غونزاليس. انظر:

Roberto J. Gonzalez, *American Counterinsurgency: Human Science and the Human Terrain* (Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2009).

في المملكة المتحدة كشهودٍ في محاكم اللجوء Asylum Tribunals، إذ تشاركوا خبراتهم في مختلف الدول حول القضايا المتعلقة بأفغانستان، وسيريلانكا، وزيمبابوي وأماكنَ أخرى.

إذا كان العمل الميداني هو المنهج المميز للأنثروبولوجيا، فإن النسبية الثقافية هي أسلوبها المميز. إنما تستند الأنثروبولوجيا برمتها، بشكل أو بآخر، إلى فكرة النسبية الثقافية. وهي تعنى ببساطة إدراكاً ذاتيّاً نقديّاً بمعنى أنَّ شروط التحليل، والفهم، والحكم على الآخرين، الخاصة بك، ليست عالميةً ولا يمكنها أن تكون معطى أو بدهية. لكن الحديث بهذه «البساطة» لا يؤدي دائماً الهدفَ المطلوبَ منه؛ فالنسبية الثقافية هي أحد أكثر الجوانب التي يُساء فهمها في الإدراك الأنثروبولوجي؛ بل ولدى بعض علماء الأنثروبولوجيا في رأيي. وفي واقع الأمر، ليس كل علماء الأنثروبولوجيا يؤمنون بها، على الرغم من أنهم جميعاً يستخدمونها في أبحاثهم.

من المفيد في الغالب أن نشرح ما تكون النسبية الثقافية من خلال شرح ما ليست عليه. وإحدى أهم المقالات حول هذا الموضوع هي في الواقع ما كتبه كليفورد غيرتز تحت عنوان «ضدُّ ضدِّ النسبية ـ Anti Anti-relativism». ولا أحد غير غيرتز ـ وكان كاتباً موهوباً للغاية ـ يمكنه أن يقرَب موضوعاً بهذه الحساسية بمثل هذه الصورة المباشرة.

فالنسبية الثقافية لا تتطلب منك القَبول بكل شيء يفعله الآخرون وتجد فيه ظلماً أو خطأً. وهي لا تعني أنه ليس لديك قيم ثابتة، أو أنه لا يمكنك أبداً، بصفتك أكاديمياً (أو شاعراً أو قسّاً أو قاضياً)، أن تقول أشياء حقيقية أو عامة تتعلق بالوضع الإنساني أو عن موضوع يخص الثقافات الأخرى. ولا تعني النسبية الثقافية إدانةَ البيانات الإحصائية، أو السخرية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أو قبول ممارسة ختان الإناث، أو التصريح بأنك ملحد غير مؤمن. وهي التهم التي غالباً ما تُساق ضد «النسبيين»؛ أي بأنهم ينكرون وجود بيانات ثابتة صارمة أو ليس لديهم خطوطٌ حمراءُ أخلاقية، بل حتى ربما معاييرُ أخلاقية. لكنَّ أيّاً من هذا كله لا صلة له بالكيفية التي يستخدم بها علماء الأنثروبولوجيا النسبيةَ في أبحاثهم ومنهجهم حين يستهدفون فهْمَ الوضع الإنساني.

ثمة طريقة أخرى لتعريف النسبية الثقافية، هي بوصفها الإدراك الذي يصطبغ به المنهج. فهي مقاربةٌ، وأسلوبٌ، وما يساعد علماءَ الأنثروبولوجيا على تجنُّب محاذير أن يفترضوا بأن إدراكهم السائد أو الفهم المتعارف عليه ـ عن العدالة أو الوفرة أو الأبوة أو الأشكال الأولية للحياة الدينية ـ بدهي أو قابل للتطبيق بصورة كونية. بل يهتم عالمُ الأنثروبولوجيا بالطريقة التي يتم بها فهْم العدالة، أو الوفرة، أو الأبوة، أو الدين محلياً ـ على الأقل. وبالفعل، فعادةً ما يخلط الناس بين مفردات التحليل التي يستخدمها عالم الأنثروبولوجيا الذي يجري في صفوفهم بحثَه، فتكون ردة فعلهم هي القول: **الفن؟ ماذا تقصد؟ الدين؟ كيف؟ ما هي عقدة أوديب؟ لا أهمية لذلك هنا؟ الحرية؟ هذه ليست حرية في نظرنا نحن**. وقد ألمحنا آنفاً إلى هذه الملاحظة حين تحدثنا عن تعامُل سالينز مع مجتمع الوفرة الأول؛ إذ ينبغي أن توفر النسبية في أبسط صورها تقديراً لما سمّاه «برونيسلاف مالينوفسكي ـ Bronislaw Malinowski» «وجهةَ نظر (الساكن الأصلي)، وعلاقته بالحياة»؛ والهدف ها هنا هو أنْ «تُعقَل **رؤيته** الخاصة **لعالمه** الخاص»[(١٦)]. وسننتقل إلى إسهامات مالينوفسكي بعد قليل.

ولادة حقل الأنثروبولوجيا

لقد تطلَّب الأمر جيليْن كامليْن من علماء الأنثروبولوجيا للوصول إلى

(١٦) لقد استخدمنا مصطلح «السكان الأصليين» لمرتين اثنتين حتى الآن؛ وهو مصطلح قد يثير بعض الغموض، وهو كذلك فعلاً؛ فهو يستحضر، في العديد من الأشكال، مشهدَ الأزمنة الكولونيالية التي اشتهرت على يد كُتّاب أمثال «روديارد كيبلينغ ـ Rudyard Kipling» و«جوزيف كونراد ـ Joseph Conrad»؛ مثل قولهم: «أصيب السكان الأصليون بالهياج ـ The natives are getting restless». وحتى الحرب العالمية الثانية، بل وحتى في وقت لاحق إلى حدٍّ ما، استخدم علماء الأنثروبولوجيا مصطلح «السكان الأصليين» بحرية للإشارة إلى المستعمرين بحيث يحيل ذلك إلى علاقة غير متكافئة في القوة؛ فلم يُستخدم أبداً للإشارة إلى وجود «سكان أصليين في برلين» أو في سان فرانسيسكو مثلاً. وعلى مدار العقود العديدة الماضية، أعاد العديد من علماء الأنثروبولوجيا استحضار المصطلح وربطوه بالنقد الساخر و(الذاتي)، من خلال تطبيقه بدقة على السكان الأصليين في برلين وسان فرانسيسكو. والفكرة الرئيسة التي يحاول علماء الأنثروبولوجيا إبرازها هنا هي أن الجميع «سكان أصليون» بطريقة أو بأخرى، وأن اختصاص الأنثروبولوجيا هو البشرية جمعاء. انظر:

Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of the Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* (London: Routledge, 1922), p. 25 (emphasis (and gendered phrasings) in original).

درجة الاحتراف لعلم لم يكن في الأصل غيرَ هوايةٍ أو سعياً للمعرفة تبنّاه «نبلاء» المجتمع. فحين غادر كوشينغ إلى زوني، لم تكن ثمة أقسامٌ للأنثروبولوجيا في الجامعات الأمريكية؛ كان النظام الجامعي الحديث نفسه لا يزال قيد التطوير احتلت العلوم الاجتماعية فيه جناحاً متميزاً. فقد التحق كوشينغ بجامعة كورنيل ولما يحصل على شهادة.

وفي بريطانيا، شغل «إدوارد بورنيت تايلور ـ Edward Burnett Tylor» كرسياً خاصاً في الأنثروبولوجيا بجامعة أكسفورد ولم يرتد الجامعة يوماً، وقبل أن يصير «عالمَ أنثروبولوجيا» كان شاباً مريضاً استطاع والداه، وينتميان إلى الطبقة الوسطى وأعضاء في حركة الكويكر(*)، إرسالَه في رحلة إلى منطقة البحر الكاريبي أملاً في أن يعينه مناخُ المكان على التحسن، وهناك التقى بمستكشف من النبلاء هو «هنري كريستي ـ Henry Christy»، حيث غادرا معاً إلى المكسيك. بعدها، طرَق تايلور بابَ نوعٍ أدبي شهير ينتمي إلى العصر الفيكتوري، هو أدب المغامرات الغريبة. وقد حقق كتابه عن رحلاتهما في أمريكا اللاتينية بعضاً من النجاح الذي قادهما إلى كتابة دراسة صارت أكثر منهجية وطموحاً كان عنوانُها «**الثقافةُ البدائية** ـ *Primitive Culture*»، نشراها عام ١٨٧١. وفي جامعة كامبريدج، سُيِّرت أول حملة استكشافية كبرى في عام ١٨٩٨ من قِبل مجموعة صغيرة من الرجال المُجازين في مجالات الطب النفسي والبيولوجيا والطب.

لقد ناضل المؤسسون الأوائل بقوة من أجل دمج الأنثروبولوجيا في النظام الجامعي. وكتب «برونيسلاف مالينوفسكي»، الذي اعتُرف به بوصفه المؤسس الأول للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية (على الرغم من أنه لم يكن بريطانياً، لا هو ولا الكثير من طلابه)، نقداً لاذعاً وجَّهه للهواة، وبياناً كان بمنزلة مانيفستو «قانون المنهج ونظامه»، انتقد فيه ذلك النوع من المستكشفين الجنتلمان من بريطانيا الفيكتورية، أو أي ضباط أو مبشرين استعماريين مهما كانت نواياهم حسنة؛ فأولئك كانت ملاحظاتُهم «مستهجَنةً بقوة، مقارنة بالعقل الذي يسعى وراء وجهة نظر علميةٍ وموضوعيةٍ

(*) أو جمعية الأصدقاء؛ وهي حركة دينية بروتستانتية نشأت في إنكلترا في القرن السابع عشر، إنجليكانية تولي أهمية للتجارب الروحية الداخلية والسلام، تتميز بكثرة أتباعها من العلماء (المترجم).

للأشياء»[١٧]. وقد أسس بذلك لما فعله كوشينغ قبل ثلاثين عاماً؛ وهو العمل الميداني الذي يقوم على الملاحظة المشارِكة. وفي دراسته الكلاسيكية الموسومة بـ«**مغامرو المحيط الهادئ** ـ *Argonauts of the Western* Pacific»، المنشورة عام ١٩٢٢، استند إلى عملٍ ميدانيٍّ قاده لمدة عامين في جزر «تروبرياند ـ Trobriand»، حيث نصب مخيَّمَه، وانغمس بالكلية في بيئة عمله الجديدة على شاطئ «نوجاسي ـ Nu'agasi»، لا على شرفة ضابط المقاطعة الاستعمارية هناك. وخلال عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، أشرف الرجل على تدريب، بل والتأثير في جميع الوجوه البارزة للحقل في الجيل التالي تقريباً في كلية لندن للاقتصاد: أمثال «إ.إ. إيفانز ـ بريتشارد ـ EE Evans-Pritchard» و«إدموند ليتش ـ Edmund Leach» (وكانا بريطانيَين حتى النخاع)، و«رايموند فيرث ـ Raymond Firth» (من نيوزيلنده)، و«إسحاق شابيرا ـ Isaac Schapera» و«ماير فورتس ـ Meyer Fortes» (وكلاهما من جنوب أفريقيا). فواصل كل من فيرث وشابيرا مسيرتهما المهنية في كلية لندن للاقتصاد، وانتقل إيفانز ـ بريتشارد إلى أكسفورد، فيما انتقل كلٌّ من ليتش وفورتس إلى كامبريدج، حيث تأسست في كل منهما أقسام رائدة في الأنثروبولوجيا.

في الولايات المتحدة الأمريكية، تبع الأمريكي ذو الأصول الألمانية «فرانز بواس ـ Franz Boas»، في جامعة كولومبيا، مسيرةَ مالينوفسكي في كلية لندن، ولمدة أطول من الزمن امتدت من عام ١٨٩٦ إلى عام ١٩٤٢. ويمكن أن نعدد ضمن تلامذته كلاً من «مارغريت ميد ـ Margaret Mead»، و«روث بنديكت ـ Ruth Benedict»، و«مالفيل هارسكوفيتش ـ Melville Herskovits»، و«زورا نيل هيرستن ـ Zora Neale Hurston»، و«إدوارد سابير ـ Edward Sapir»، و«روبرت لووي ـ Robert Lowie»، و«ألفرد كروبر ـ Alfred Kroeber»؛ بعضهم ـ لا سيما ميد ـ صاروا أسماء معروفة في المجال وقُرِئت أعمالهم على نطاق واسع، واتجه آخرون إلى إنشاء مراكزَ جديدةٍ للأنثروبولوجيا، بما في ذلك قسم في جامعة كاليفورنيا في بيركلي على سبيل المثال، حيث درّس كروبر هناك لأكثر من أربعين عاماً؛ أما لووي فمكث

(١٧) المصدر نفسه، ص٥ ـ ٦.

لأكثر من ثلاثين سنة. واتبع هارسكوفيتش مسيرة مهنية طويلة ومماثلة في جامعة نورث وسترن(*).

شكّلت مهمة «إنقاذ الإثنوغرافيا» في كثير من الأحيان دافعاً رئيساً بالنسبة إلى هذه الأجيال المبكرة، وخاصة في الولايات المتحدة؛ تلك المتمثلة في تدوين طرائق حياة الشعوب التي كانت على وشك الاختفاء إما بسبب التدمير، وإما بسبب الاستيعاب في صيرورة عمليات الحداثة. وانصبت أهم الاهتمامات البحثية لدى كروبر على هذا الاتجاه بالضبط؛ فاشتغل عن كثب، ولفترة طويلة خلال العقد الأول من القرن العشرين، رفقة شخص يدعى «إيشي ـ Ishi»، وهو آخر الناجين من شعب «ياهي ـ Yahi» في كاليفورنيا. وقد بذل هو وزملاؤه الآخرون في بيركلي الكثير من الجهد لتدوين أكبر قدر ممكن من البيانات عن «رجل البرية»، مثلما سُمي في ذلك الوقت، والذي عُدَّ الأخير في شعبه. ويُشار أيضاً إلى الكم الهائل من البيانات والوثائق التي أنجزها بواس، إذ يستخدم الباحثون في تاريخ الأنثروبولوجيا عبارةَ «رف بواس ذي الخمس أقدام طولاً» ـ في إحالة منهم إلى القدر الكبير من الكتب والدراسات التي كتبها الرجل. كانت بعض هذه الدراسات الكلاسيكية عن أنظمة التبادل بين الأمريكيين الأصليين في الساحل الشمالي الغربي، تماماً مثلما تحدَّث بعضُها عن وصفاتهم عن كعك العنب. وعلى الرغم من أن بواس كان يفتقر إلى براعة كوشينغ في موضوعات مماثلة، إلا أنه كان شخصيةً يمكن اعتبارها من القامات المؤسسة في التخصص أيضاً؛ فقد عمل على تدريب الكثير من الأجيال القليلة الأولى من علماء الأنثروبولوجيا؛ بل يعود إليه فضلُ صياغة براديم الأنثروبولوجيا الذي لا نزال نعمل ـ ونصارع أيضاً ـ وفق خطوطه العامة حتى أيامنا هذه.

(*) غالباً ما واجهت النساء العالمات في مجال الأنثروبولوجيا، كحال النساء في المجالات والمهن الأكاديمية الأخرى، خصوصاً خلال هذه الفترات المبكرة، عراقيلَ خفيةٍ كبحتْ نجاحَهن؛ بحيث لم تحصل لا ميد ولا بنديكت على مناصبَ جامعية عليا على الرغم من إنجازاتهما وسمعتهما الهائلة (ربما ارتبطت هذه الاستعارة عن العوائق الزجاجية الخفية «The Glass Ceiling» بالحركات النسوية بصورة خاصة؛ في إحالة إلى ما يكبح نجاح النساء في المجالات الأكاديمية والمهنية ـ المترجم).

توخِّي الحذر مسؤوليةُ القارئ!

تقديم الأنثروبولوجيا ليس بالأمر الهيّن، فهي علمٌ لا يمكنك الإحاطةُ به بسهولة؛ لذا عليك أيها القارئ توخي الحذر فيما سيُعرض عليك. لقد استبقتُ الأمر وأكدتُ أني سأركز فيما يلي، وبصورة رئيسة، على الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، بدلاً من الحقول الفرعية الأخرى. ومثلما أحلتُ إليه في المحور السابق، سيكون تركيزي على التقاليد التي نشأت في المملكة المتحدة والولايات المتحدة في المقام الأول. لذا وجب أن أذكر بعض الملاحظات التي ينبغي الانتباه لها:

أولاها هو أن الفروع البريطانية والأمريكية بدأت كتقاليدَ محددةٍ إلى حدٍّ ما، لكنها تغيرت وانفتحت حدودُها هذه بمرور الزمن. لقد كان كلٌّ من مالينوفسكي وبواس من البحاثة المهمِّين الذين أشرفوا على مشروعاتِ بحثٍ قويةٍ استندت إليها أعمالهم فاستمرت وانتشرت إلى أماكن بعيدة. ولا تزال إنتاجاتهما تُقرأ إلى يومنا هذا، ولا سيما ما خلّفه مالينوفسكي (على الرغم من أن تراث بواس هو ما حظي بانتشار أوسع). بيد أنهما لم يُهيمنا على الحقل. ويستحيل اليومَ العثورُ على مثل هذا التماسك المفترض، وذلك بالنظر إلى مجموعة كبيرة من الأساليب التي انفتح عليها هذا التخصص؛ إذ سنجد اختلافات قائمة بين «الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية» و«الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية»؛ وفي المقابل، يدرس الكثيرُ من الأمريكيين في جامعات المملكة المتحدة والعكس أيضاً؛ كما أن تدريس طلاب الدكتوراه يتم في أقسام متعددة الجنسيات وعالمية الطابع (تمتد إلى ما وراء العالم الأنجلوأمريكي). وبالطبع، علينا أن نتذكر أن مؤسس الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية كان بولندياً، فيما كان مؤسس الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية ألماني الأصل.

يقودنا ذلك كله إلى الملاحظة **الثانية**؛ وهي أن ثمة الكثير من التبادل بين التقاليد الدولية في الأنثروبولوجيا. مثال ذلك شخصيةٌ رئيسةٌ أخرى هي الإنكليزي «أ.ر. رادكليف ـ براون»؛ فقد كان وريثَ تراث مالينوفسكي في بريطانيا (ولا يعني ذلك أن مالينوفسكي كان الأفضل)، إذ امتد تأثيرُه إلى الولايات المتحدة بصورة لافتة؛ فقد حاضر في جامعة شيكاغو في

الثلاثينيات من القرن العشرين، وهي فترة كان فيها قسم الأنثروبولوجيا رائداً، حيث اجتهد في تضمين شخصيات بارزة في قائمة أعضاء هيئة التدريس ممن ينتمون إلى تقاليدَ علميةٍ خارج التقاليد الأمريكية؛ كما حاضر في أستراليا وجنوب أفريقيا أيضاً. وكانت لفرنسا بدورها، وهي الدولةُ الأخرى ذات التقاليد المهيمنة في حقل الأنثروبولوجيا، صلات مع كل من بريطانيا وأمريكا، ولا سيما في أمريكا حيث عاش كلود ليفي شتراوس في المنفى خلال الحرب العالمية، وقضى بعضاً من أربعينيات القرن الماضي في مدينة نيويورك، وعملُه الأساسي في البنيوية لم يكن ليتحقق جزئياً لولا دراسات الحالة الإثنوغرافية الغنية التي أنجزها بواس وطلابه. وعلى الرغم من اختلاف أنماط الأنثروبولوجيا التي أنتجها كلٌّ من بواس وليفي شتراوس، يمكن التقاط التقارب بينهما في حادث رمزي لا يمكن أن تخطئه العين؛ فقد كان الرجلان في مأدبة غداء حين توفي بواس بين يديه، وفقاً لما قاله الفرنسي ليفي شتراوس، عام ١٩٤٢. ثم وبعد عدة سنوات، صار عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية، البريطاني «إدموند ليتش ـ Edmund Leach»، الداعيةَ الرئيس ونصير ليفي شتراوس في العالم الناطق باللغة الإنكليزية. واعتمدت «ماري دوغلاس ـ Mary Douglas» بشدة، وهي عالمة بريطانية مهمة أيضاً، على البنيوية في أعمالها.

أخيراً، تجدر الإشارة إلى أهمية التقاليد الأخرى كلها؛ في البرازيل، وهولندا، وبلجيكا، وكندا، وجنوب أفريقيا، وأستراليا، والهند، وفي الدول الإسكندينافية، حيث اضطلعت كلٌّ منها بأدوار مهمة. (لقد ألقت الدول الإسكندينافية بثقلها كاملاً في التخصص منذ عدة عقود). وبالفعل، يُعدُّ عالمُ الأنثروبولوجيا البرازيلي، «إدواردو فيفييروس دي كاسترو ـ Eduardo Viveiros de Castro»، أحد أكثر الشخصيات المؤثرة في الحقل في الوقت الحالي، وسننظر في بعض أفكاره في وقت لاحق. ومن ثَمّ، يحدث أن تزيد مستويات التماهي والصلات مع علماءَ ألمان معروفين في الجامعات الألمانية على سبيل المثال، أو أن يُدير بريطانيٌّ، أو أمريكيّ، أو بلجيكيٌّ، أو ألمانيٌّ، مختلفَ معاهد «ماكس بلانك ـ Max Planck» الشهيرة في ألمانيا، والتي تكرِّس جهودها لترقية الأنثروبولوجيا. أما طلال أسد ـ وهو عالم أنثروبولوجي معاصر ومعروف ـ فقد وُلد في المملكة العربية السعودية، ونشأ

بين الهند وباكستان، وتلقّى تعليمه في إنكلترا، وذاع صيته في الولايات المتحدة الأمريكية. ما نقصده من هذا كله؛ هو أنه ينبغي تذكُّر هذه المقدمة إذا ما أردتم التأكدَ من أنّ قصة مكانة الأنثروبولوجيا في عالم الدول القومية، ليست بسيطة تماماً.

فالأنثروبولوجيا هي أيضاً أكثر من مجرد تخصص أكاديمي، ولقد لاحظنا ذلك في العديد من الأمثلة المختصرة التي قُدّمت حتى الآن، من المطالبة بفروة رأس العدو (ونكرر أنَّ ذلك لم يكن مستحسناً)، ووصولاً إلى تأسيس منظمات غير حكومية في هاييتي. لكن وعلى نطاق أوسع، يمكن العثور على ما يسمى في كثير من الأحيان بـ «الأنثروبولوجيا التطبيقية ـ Applied Anthropology» في معظم قطاعات العملية ومستوياتها؛ إذ ثمة علماء أنثروبولوجيون يستخدمون مهاراتهم في الجيش الأمريكي، مثلما ذكرتُ آنفاً؛ وصار آخرون مستشارين محترفين وبدؤوا أعمالاً تجارية خاصة، عملُها هو توفير «حلولٍ إثنوغرافية» لمختلف المشكلات التي تمتد من مساعدة جمعيات الإسكان في التعرف على مظاهر العنف المنزلي بين المستأجرين، وصولاً إلى تقديم المشورة، لفائدة شركة فرنسية تبيع مستحضرات التجميل، عن أفضل كيفيةٍ لتسويق منتجاتها في الأردن. وفي جامعة كوبنهاغن، يمكنك اليوم الدراسة للحصول على درجة الماجستير في «الأعمال والأنثروبولوجيا التنظيمية»، ومن ثَمَّ يمكنك العمل في شركة «رد أسوسياتس ـ ReD Associates»؛ وهي شركة دانمركية استشارية متخصصة في الأنثروبولوجيا. ومثلُ هذه الشركة تدرك أن الثقافة مهمة ويمكن بيعها، فتجدهم ينشرون مقالات رصينة مثل: «لِمَ يجب أن تهتم إستراتيجية فارما بالثقافة ـ Why Culture Matters For Pharma Strategy». وفي مقابلة عبر الإنترنت لمجلة «**هارفرد بيزنس ريفيو** ـ *Harvard Business Review*»، قال «كريستيان مادزبيرغ ـ Christian Madsbjerg»، وهو مدير العلاقات مع العملاء في الشركة، أن المشكلةَ التي يعاني منها هذا النوع من التسويق (إذ يقول إنَّ الأمر يتعلق بصناعات تدرُّ خمسة عشر مليار دولار سنوياً) هي أنه، في كثير من الأحيان، لا يتم فهمُ المنتَج «في سياقه الثقافي، وفي وضعه الاعتيادي في الحياة اليومية»؛ وإنّ هذا لَهو ما يسمى بالأنثروبولوجيا للمبتدئين[١٨].

(١٨) يمكن الاستماع إلى محاضرة مادزبيرغ في مجلة **هارفرد بيزنس ريفيو**: =

ثم هناك المتفلّتون. وحتى نختتم مقدمة هذا الكتاب، لا بد أن أشير هنا إلى أن بعض الأشخاص المشهورين، الذين حفروا أسماءهم في مهن أخرى، متأثرون بالأنثروبولوجيا. فمجالنا هذا صغير ونحن بحاجة إلى كل الدعاية التي يمكن أن نحصل عليها. لذلك سأخبركم أنَّ الأمير تشارلز حاصل على شهادة في الأنثروبولوجيا؛ وحصلت «جيليان تيت ـ Gillian Tett»، الصحفيةُ البارزة والمحررة في **الفاينانشال تايمز**، على درجة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا من جامعة كامبريدج؛ ودرست المخرجةُ السينمائية «جين كامبيون ـ Jane Campion» الأنثروبولوجيا؛ وكانت والدةُ باراك أوباما، «آن دونهام ـ Ann Dunham»، عالمةَ أنثروبولوجيا مختصة في إندونيسيا؛ ويملك «نيك كليج ـ Nick Clegg»، نائبُ رئيس الوزراء السابق وزعيمُ الديمقراطيين الليبراليين، شهادةً في الأنثروبولوجيا؛ أما «كورت فونيجوت ـ Kurt Vonnegut» فقد تخلى عن برنامج الدكتوراه بجامعة شيكاغو، لكن ذلك ربما كان خياره الأفضل إذ لدينا ما يكفي من الأنثروبولوجيين المؤثرين في العالم، في حين أنه، وبفضل رواياته الأدبية الذائعة الصيت، قد أضاف الكثير للأنثروبولوجيا أيضاً؛ كروايتيْ «**المسلخ رقم خمسة** ـ *Slaughterhouse Five*»، و«**مهد القط** ـ *Cat's Cradle*»؛ وحصل أول رئيس لكينيا المستقلة، «جومو كينياتا ـ Jomo Kenyatta»، على درجة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا من كلية لندن للاقتصاد، فقد تمكّن، إلى جانب انخراطه في السياسة، من إنجاز دراسة أنثروبولوجية كلاسيكية عن شعب «الكيكويو Kikuyu» عنوانُها «**مواجهة كينيا الصاعدة** ـ *Facing Mount Kenya*» (لذلك فهو يُعتبر أحد ممثلي فئة «عالم الأنثروبولوجيا الذي ينتمي إلى السكان الأصليين»، ومنذ وقت مبكر جداً)؛ وحصل «أشرف غاني ـ Ashraf Ghani»، رئيس أفغانستان، على درجة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا من جامعة كولومبيا، وعمل أستاذاً لبعض الوقت في جامعة جونز هوبكنز.

إن الأنثروبولوجيا هي مجال علمي قد تبدو قيمتُه العملية أو المهنية ضئيلة في ظاهر الأمر. يشهد المناخ الفكري الحالي، وبشكل مطرد، تزايداً

Christian Madsbjerg and Mikkel B. Rasmussen, "An Anthropologist Walks into a Bar...," *Harvard*= *Business Review* (March 2014),
<https://hbr.org/2014/03/an-anthropologist-walks-into-a-bar>.

في الأشياء التي تحتاج إلى تفسير أو تبرير، ويؤدي ذلك إلى ارتباك وجودي من حين إلى آخر. لكنّ مساقَ الأنثروبولوجيا يوفر طريقة مفيدة للغاية للتفكير في العالم الحديث. ففي مقابلة أُجريت عام ٢٠٠٨، ذكرت «جيليان تيت» كيف أنها أفادت في انتقالها إلى عالم الصحافة المالية من التكوين الذي تلقتْه في عالم الأنثروبولوجيا، وكان ذلك بعد أزمة عام ٢٠٠٨ مباشرة؛ قالت: «أعتقد أن الأنثروبولوجيا هي خلفية رائعة للنظر إلى مجال المال. ففي البداية، تتدرب على النظر إلى الطريقة التي تعمل بها المجتمعات أو الثقافات بشكل كلي، بحيث تنظر في الكيفية التي تتحرك بها جميع الأجزاء الصغيرة معاً. وهذا شيء لا يفعله معظم الناس... لكن الأمر الآخر هو أنه إذا كنتَ من خلفية أنثروبولوجية، فستحاول أيضاً أن تضع المجال المالي في سياق ثقافي. فالمصرفيون يحبون أن يتخيلوا بأن المالَ وحافز الربح عالميان كما هي الجاذبية، ويعتبرون ذلك بدهياً ولا يعتقدون أنه شخصي. لكن الأمر ليس صحيحاً، لأنَّ ما يفعلونه في مجال المال ينتمي بكليته إلى مجالات الثقافة والتفاعل»[(١٩)].

تشدد «تيت» هنا على الإدراك الأنثروبولوجي الذي تحدَّث عنه «مارشال سالينز» في كتابه العمدة، وتَردَّدَ صداه في مستوى أكثر شيوعاً في عمل «كايتلين زالوم». وسواء أكنتَ مهتماً بالعالم المالي في مدينة لندن، أو ما إذا كان ثمة شيء آخر يثير اهتمامك ـ كالحياة التقليدية في جزر «تروبرياند»، أو الطقوس الهندوسية ـ أو لماذا تفشل بعض مشروعات تطوير المنظمات غير الحكومية وينجح بعضها، أو كيفية بيع الهامبرغر في هونغ كونغ، أو فهْم استخدام وسائل التواصل الاجتماعي في تركيا، أو إذا كان يهمك البحث في أفضل طريقة للوصول إلى ضحايا العنف المنزلي في مشروع إسكانٍ اجتماعيٍّ وتقديم العون لهم ـ فإن تبنّي مثل هذه النظرة الشاملة، وإدراك رهانات الديناميات الثقافية القائمة في الوقت نفسه، هو على الأرجح السبيلُ الأفضلُ لك لتتبعَه.

(١٩) Laura Barton, "On the Money," *The Guardian*, 31/8/2008, < http://www.theguardian.com/business/2008/oct/31/creditcrunch-gillian-tett-financial-times >.

الفصل الأول

الثقافة

إنَّ الثقافة هي المفهومُ الأهم في الأنثروبولوجيا، لكن تعريفَها صعبٌ جداً. لذا، سأتجنب تقديم تعريف مباشر وأجرب خياراً أفضل؛ هو أن أخبركم قصة سأستقيها من عملي الميداني، بحيث تنقل لكم شيئاً عن الكيفية التي يجب أن تُفهم بها الثقافة.

لقد أنجزتُ أولى مشروعاتي الميدانية في زيمبابوي. وفيما تركزتْ معظم أبحاثي في المناطق الحضرية، قضيتُ في المقابل أوقاتاً مبهجةً في «شيويشي ـ Chiweshe»، حين كنتُ طالباً ضمن برنامج التبادل الطلابي في الجامعة. وتقع شيويشي على بعد ساعة بالسيارة إلى الشمال من العاصمة هراري، وهي منطقة جميلة من البلاد تتميز بتلالها المنحدرة نحو الوديان، ونتوءاتها الصخرية. وتنتشر في المنطقة مجموعات صغيرة من الأكواخ المصنوعة من القش، يتكون كل منها من منزل للضيوف (أو ماشا *musha* باللغة المحلية التي تسمى «شونا ـ Shona»). وقد أقمتُ، خلال فترة هذا التبادل الطلابي، لمدة أسبوع مع إحدى العائلات في شيويشي، وسرعان ما صرتُ صديقاً لأخي المضيف، واسمه فيليب. وظللنا على تواصل منتظم بعد ذلك، كما زرتُ الماشا لعدة مرات خلال التسعينيات.

لم يكن العمل في الزراعة كثيفاً في ذلك الوقت من العام بالنسبة إلى عائلة فيليب، لذلك مرت الأيام التي قضيناها معاً ببطء شديد. ومشينا لمرات عديدة في جولات إلى التلال التي تقع خلف منزله حيث أمكننا رؤية جميع أنحاء المناطق المنخفضة، ومشاهدة مجموعات قردة البابون وهي تتنقل حول المكان. لم تكن لغة فيليب الإنكليزية جيدة، ولم أكن قد أتقنتُ بعدُ لغة الشونا في ذلك الوقت؛ لذا كانت محادثاتنا محدودة للغاية. لقد تعيَّن علينا

أن نفعل ما قد يفعله شخصان قدما من بلاد مختلفة جذرياً؛ وهو الحديث عن الأماكن التي ينتمي إليها كلانا وكيف تبدو، فأراد فيليب أن يتعرف إلى أمريكا، وأردتُ أنا أن أسمع عن الحياة في ريف زيمبابوي.

وفي لحظة ما من هذه الثرثرات المحدودة ذات الدوافع الثقافية، سألني فيليب عمَّا إذا كنتُ أحب الكريكيت. لقد كان سؤالاً مباشراً: **هل تحب الكريكيت**؟ وبالنظر إلى كوني طالباً نابهاً في مجال التاريخ الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، وأدرك جيداً شعبية رياضة الكريكيت بين الزيمبابويين، قفز إلى ذهني مشهد مجموعة من الرجال يقفون في دائرة وهم يرتدون سترات بيضاء، ويحمل أحدهم شيئاً أظن أنه يشبه مضرب بيسبول، في حين ضرب آخر الكرة (أو دحرجها، كما بتُّ أعرف الآن). لكني كأمريكي، لم أكن أعرف عن اللعبة شيئاً على الإطلاق سوى أنها جعلت البيسبول يبدو لعبة سريعة ومثيرة مقارنة بها (حسبتُني أعرف أيضاً أن مباريات الكريكيت تتوقف بسبب الجو المعتم وأن ذلك يستمر لعدة أيام). لكني، وكأي شخص عاقل وحسَن النية ألفى نفسه بلا خبرة في مهمة صعبة كبرنامج التبادل الطلابي، تمتمتُ لفيليب بكلمة «نعم»؛ وكانت إجابةً مهذبة لكنها فاترة وبلا حماسة. وأنَّى لي ألَّا أفعل؟

وقفز فيليب على الفور قائلاً: «هذا جيد!»، ثم طلب إليَّ أنْ أتبعه خلف المنحدر باتجاه منزله. لقد افترضتُ أني على وشك أن أستلم منه مضرباً أو كرة (إن لم تكن سترة بيضاء)، وأننا كنا سنضربها لبعض الوقت. لكنه ولدى عودته إلى منزله، اختفى في كوخ المطبخ حيث والدتُه وجدَّتُه منهمكتان في دورة لا تنتهي لإعداد وجبات الطعام للعائلة. ولم أفكر كثيراً في هذه الحقيقة التي يمثلها كوخ المطبخ؛ إذ يحتفظ الكثيرون من الأمريكيين بمعداتهم الرياضية في نواحي المطبخ، أو في الجزء الخلفي من المنزل إذا أمكنني القول. لكنه حين برز أمام ناظريَّ، لم يكن يحمل مضرباً ولا كرة، بل وعاءً معدنياً صغيراً يحوي مثلما بدا لي بوضوح كريكيتاً (أو صرصاراً! ـ المترجم) ـ وهو حشرة قُليت في الزيت لتوّها ـ وبدت على محيّا الفتى فيليب ابتسامة.

لقد أخفقتُ كلياً في فهم فيليب وأحلتُ الأمر إلى كارثة؛ لقد ارتكبتُ خطأً في فهم الدلالة المنطقية للكلمة. فعادات الضيافة هي من الشيوع في

جميع أنحاء العالم بحيث لو عُرضت علي الكريكيت بطريقة مختلفة عن هذه لوافقتُ حتماً. وبطبيعة الحال، توضح الأمر وصار منطقياً لي بعدها؛ فأنا أعرف أن اليرقات كانت طبقاً محلياً شهياً، فَلِمَ لا تكون الصراصير؟ وبالفعل، تقع الصراصير في أعلى قائمة الأطعمة الشهية لصعوبة اللحاق بها وإمساكها؛ ولذا، فقد تم تكريمي بهذا الطبق.

وحين التقطتُ المخلوق ووضعتُه في فمي قفز إلى رأسي عام ونصف العام من دروس الأنثروبولوجيا تقول خلاصتُه: إنَّ الطعام **بناءٌ ثقافي**. **تعرفون أن بعض الناس يتناولون لحوم الكلاب، ولحوم الخيل، وحتى أدمغة القرود. ويمكنكم التعامل مع ذلك كله لأنكم طلاب في الأنثروبولوجيا.**

لكن، وعلى الرغم من ذلك، لا يمكن لكل ما قد نتعلمه من الكتب في هذا العالم أن يُبطل عشرين عاماً من الحياة ـ والذي هو تعلُّمٌ من نوع آخر ـ لأني حين وضعتُ ذاك الكريكيت في فمي، ومضغته (وكان كبيراً جداً لأبتلعه مرة واحدة)، ثم ابتلعته بصعوبة، اهتز جسدي، وانقبض صدري، وفي غضون ما يربو على ثلاث ثوانٍ مثلما أذكر، كان الكريكيت ومعه طعام الإفطار قد اندفع خارج حلقي بعد أن تقيأته.

لم يكن هذا تعريفاً للثقافة؛ بل كان مثالاً سيق عنها ليلامس معظم ما يشكل أهميةً في الفهم الأنثروبولوجي للمصطلح. فالثقافة هي طريقةٌ لرؤية الأشياء والتفكير، وهي وسيلة لصناعة المعنى؛ هي ما يمنع بعض الناس من التفكير في إمكانية تصنيف الصراصير على أنها «طعام»؛ وهي أيضاً ما يملأ رؤوسنا خلال عملية التفكير بطريقة معينة: كالتفاصيل عن التاريخ الكولونيالي، والتاريخ الكولونيالي **البريطاني** (وليس الفرنسي أو البرتغالي مثلاً)، والجهد الذي يبذله فلاحو المزارع في أفريقيا خلال فترات معينة من الدورة الزراعية.

الثقافة هي شيء قائم بذاته؛ بل إنها إنْ لم تكن شيئاً منفرداً، فمجموعة من الأشياء، وأنواع معينة من الأشياء في الغالب؛ كالمنازل، والأفران، واللوحات، وكتب الشعر، والأعلام، والتورتيلا، وشاي الإفطار الإنكليزي، وسيوف الساموراي، ومضارب الكريكيت؛ نعم، وحتى الصراصير؛ إذ للثقافة معنًى ماديٌّ يتجسد ويأخذ شكلاً. لقد لفظتُ الكريكيت من حلقي

فعلاً، لكني لم أفعل لأني أُصبتُ بفيروس في المعدة، فلم يكن ثمة ردُّ فعلٍ «طبيعيّ» أو «بيولوجي» بهذا المعنى، بل لفظتُه لأن جسدي ثقافي، أو مُستوعَب في ثقافته الخاصة؛ وفي ثقافتي لا نأكل الصراصير.

أظن أن هذا هو كل ما تحتاجون إلى معرفته كمقدمة للفهم الأنثروبولوجي للثقافة. وأراهن أن أياً من هذه الأفكار لم يكن مفاجأة أو تطلَّب الكثير من التمارين الذهنية لاستيعابه؛ ذلك أنَّ بعض المزيج من كل هذه الأفكار يوجد في أشكال الفهم اليومية في معظمها، ومن كانساس سيتي إلى كولكاتا. فقد اعتدْنا على التفكير في الثقافة بوصفها وجهة نظر، أو تجسُّداً موضوعيّاً للأشياء، أو حتى في ارتباطها بردود الفعل العميقة التي تنتابنا حين نفكر في قوة الطبيعة.

لكن علماء الأنثروبولوجيا لا يقفون عند هذه النقطة. فالثقافة تقع في موقف يتَّسم بالتناقض؛ إذ هي المصطلح الأكثر استخداماً في الأنثروبولوجيا، والأكثر تنازعاً عليه في الوقت ذاته.

العدسات الثقافية



وجهات نظر حول وجهات نظر

إن الاقتراب الأنثروبولوجي الثابت لدراسة الثقافة يعتبرها نمطاً من الإدراك. لنتذكر أنَّ برونسلاف مالينوفسكي يرى أن الفكرة العامة التي تقوم عليها الأنثروبولوجيا بأكملها هي التقاطُ وجهة نظر «الساكن الأصلي، وعلاقته بالحياة. . . ورؤيته الخاصة لعالمه الخاص». إنَّ امتلاكَ «وجهة نظر» في هذا المعنى لا يعني مجرد امتلاك رأي ما، ولا هو يتعلق بتفضيلات الساكن الأصلي واختياره بين القلقاس والبطاطس الحلوة، أو بشأن السيارات المكشوفة، أو الانتماء إلى حزب العمال؛ بل وجهة النظر في هذا السياق أكثر شمولاً، وتنعكس فيما نعتبره ينتمي إلى الإدراك السائد Common Sense أو النظام الطبيعي للأشياء؛ مثل عدم اعتبار الصراصير كغذاء على سبيل المثال.

ويُعدُّ «فرانز بواس» أهم باحث أثرى هذا الجزء في نظرية الثقافة. وُلد بواس ونشأ في ألمانيا قبل أن يبدأ حياتَه المهنية في الأنثروبولوجيا في

الولايات المتحدة. كان محبوباً للغاية يناديه طلابه أغلب الوقت باسم «بابا فرانز». لكنه كان أيضاً لغزاً بالنسبة إلى الكثيرين، ولا سيما لصحافي جادّ كـ«جوزيف ميتشل ـ Joseph Mitchell»؛ وكان أحد أعظم الصحافيين وكُتاب اليوميات والسير الحياتية في نيويورك في منتصف القرن العشرين. وقد حصل جوزيف على مقابلة حصرية مع بواس بعد تقاعده في أواخر الثلاثينيات، إذ وصفه بأنه رجل ذو «عيون حادة، ويثير الرهبة بشعره الأبيض المبعثر»، كان «من الصعب إجراء مقابلة معه»، لكنه مع ذلك أضحك الصحافيين حين سُئل التعليقَ على بعض التصريحات التي صدرت عن أشخاص يعملون في الدعاية النازية؛ فقال: «وهو يتمتم بلهجة ألمانية كثيفة، كلماتٍ حملت معنًى قريباً من كلمة (هراء) أو (غير معقول)»[1].

درس بواس الفيزياء في جامعة كيل Kiel بألمانيا، وكان تخصصه الأساسي في عصر صعُب فيه التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. كان قارئاً جيداً في مجالات متنوعة، لكنه تأثر بشدة بأعمال «فيلهلم فون همبولت ـ Wilhelm von Humboldt»، المهندس الرئيس لبواكير نظرية الثقافة الحديثة. وقد تحولت كلمة ثقافة (Kultur)، على نحو خاص، إلى مفهوم مهم في الفكر الألماني خلال أوائل القرن التاسع عشر، في صفوف من حاجُّوا ضد ما اعتبروه تجاوزاً حدَث في خطاب عصر الأنوار؛ إذ شكَّك هذا التقليد المضاد في الاقتراب الشامل والمتكامل الذي أُخضع له العقلُ والتاريخ؛ حيث اعتقد همبولت وآخرون أن كل الأمم ينبغي أنْ يُحتفى بها وتُفهم وفق إبداعاتها الخاصة. وصارت الثقافة (أو الـ Kultur)، بالنسبة إلى همبولت، أو إلى «يوهان غوتفريد هيردر ـ Johann Gottfried Herder»، مفهوماً ناظِماً Organizing Concept يُستخدم للتعبير عن هذا الالتزام بالخصوصية. وليس من قبيل المصادفة أن همبولت كان لغوياً عظيماً أيضاً؛ فقد درس لغة الباسك، وعدداً من لغات الأمريكيين الأصليين، واللغة السنسكريتية، والكاوية (وهي لغة أدبية في جزيرة جاوة الإندونيسية)، وعكست كلٌّ منها اهتمامَه بالاختلافات الإنسانية وعزته. ومع مرور الوقت وصل إلى الاقتناع بأنَّ اللغة والثقافة تجمعُهما صلةٌ وثيقة؛ إذ كتب: «اللغةُ هي التمثُّل الخارجي

---

(1) Joseph Mitchell, *"Man-with Variations": Interviews with Franz Boas and Colleagues, 1937* (Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2017), pp. 33-34.

لعبقرية الشعوب»[٢].

كتب بواس في جامعة كيل أطروحةً عن تقطير الضوء عبر مياه البحر عام ١٨٨١. وفي عام ١٨٨٣، وكجزء من أبحاث مزيدة، سافر إلى «بافين لاند ـ Baffin Land»، وبدلاً من مياهها القطبية، أبدى اهتماماً أكبر بشعب «الإنويت Inuit» الذي يسكن المنطقة. وقد دمغ ذلك تحوُّلَه إلى دراسة حقل الأنثروبولوجيا الناشئة وقتها.

وعلى منوال حكاية مالينوفسكي الذي نصب مخيمه على شاطئ «نواغاسي»، تحتوي حكاية بواس في القطب الشمالي على عنصريْن مركزييْن. يتعلق الأول بأهمية البحوث الميدانية والخروج من المختبر لأجل فهم أفضلَ لطرائق عمل الأشياء؛ أو «في ذات الظروف الراهنة التي توجد عليها في التجربة الإنسانية»، مثلما يوضح في أطروحته للدكتوراه[٣]. وأود أن أؤكد أن هذا العنصر ليس محضَ عنصرٍ يتعلق بالمنهجية، بل يكشف لنا عن طبيعة المفهوم التحليلي الرئيس في الأنثروبولوجيا. ففي الأيام الأولى التي وصلت فيها الأنثروبولوجيا إلى درجة الاحتراف، ساعدت البحوث الميدانية على التشديد أيضاً على أهمية «التواجد في مجتمع الدراسة»، وذلك حتى تتم ملاحظة الثقافة في موطنها: فكانت الثقافة والمكان وجهين لعملة واحدة.

ويرتبط العنصر الثاني ارتباطاً وثيقاً بالعنصر الأول، وهو الأولويةُ المعطاةُ للتصور الإدراكي Perception وللرؤية. ربما لم يكن لدى بواس موهبةُ مالينوفسكي في الكتابة؛ فلم يشعْ عنه ذلك الكمُّ من العبارات الغزيرة المعنى، لكنه أتاح تقديمَ فكرة مالينوفسكي عن الالتزام بالتقاط وجهة نظر السكان الأصليين بصورة أكثر بساطة واستفاضة. كما أنه لم يُخلِّف تعريفاً مستديماً أو مؤثراً للثقافة (على الرغم من أن مالينوفسكي أيضاً لم يفعل)،

(٢) Matti Bunzl, "Franz Boas and the Humboldtian Tradition: From *Volksgeist* and *Nationalcharakter* to an Anthropological Concept of Culture," in: George, W. Stocking, Jr., *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Anthropology and the German Anthropological Tradition*, History of Anthropology, vol. 8 (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1996), p. 32.

(٣) George W. Stocking, Jr., "From Physics to Ethnology," in: George W. Stocking, Jr., *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1968), p. 136.

لكن مقاربَته لها برزت من خلال العديد من الأعمال على رفه الشهير الذي يبلغ طوله خمس أقدام، وكذا في السهر على دقة عمل طلابه العديدين. هذه الاستفاضة التي تسم مقاربتَه، تتسم أيضاً بتركيز قوي على ما سمّاه «العدسات الثقافية» (Kulturbrille) التي نرتديها جميعاً. فنحن نمنح العالم المعنى ونُخضعه للانتظام من خلال هذه العدسات. هكذا، تتعلق الثقافة في التحليل الذي يقدمه بواس بالمعنى، ويرتبط «التصور الإدراكي» بنمطٍ عالمي مصوغ في مجموعة من المفردات المحلية. فأنتِ لا ترين العالم فحسب، بل ترَيْنه بوصفكِ امرأةً شابةً تسكن في جزر سليمان؛ أو بصورة أكثر تحديداً، كامرأة شابة تنتمي إلى الكنيسة الأنجليكانية في جزيرة «ماكيرا ـ Makira».

وإلى غاية الستينيات من القرن الماضي على الأقل، استُخدمت للتعبير عن ذلك مفرداتٌ محددة؛ فكتب علماء الأنثروبولوجيا عن ثقافة الكواكيوتل Kwakiutl(*)، والثقافة في جزيرة بالي، وثقافة دوبوان(**). كما استخدموا عبارات أكثر عموميةً من ذلك للإحالة إلى ثقافة البحر المتوسط، أو الثقافة الميلانية(***)، أو الثقافة الإسلامية، أو حتى الثقافة البدائية؛ وذلك يعني وجودَ فهم ضمنيٍّ يقول إنَّ مثل هذه العموميات تشير إلى مجموعة متنوعة من الثقافات الخاصة جداً، والتي ترتبط بفكرة أن لديها كلها العدسات الثقافية نفسها، أو أنها تقدم وصفات متماثلة إذا جاز التعبير. في الإحالة إلى ثقافة البحر المتوسط على سبيل المثال، فإن أي طالب جيد للأنثروبولوجيا خلال تلك الفترة، كان عليه الانتباه حيال نقاشات الشرف وغسل العار التي اتُّفق بأنها تشكل قيماً ناظمة في المنطقة.

كان لدى بواس العشرات من الطلاب، والكثيرون منهم كانوا مؤثرين للغاية في مجالاتهم الخاصة. ولكن فيما يتعلق بالثقافة مثلما نناقشها الآن، فإن أكثر الشخصيات المؤثرة بعد بواس كان كليفورد غيرتز.

(*) شعب من الهنود الأمريكيين يقطنون كولومبيا البريطانية التي تقع اليوم في الشمال الغربي من كندا (المترجم).

(**) دوبو أو Dobu جزيرة تقع في شمال أستراليا وتنتمي إلى دولة بابوا غينيا الجديدة (المترجم).

(***) الميلانية من ميلانيزيا *Melanesia*؛ وهي منطقة في المحيط الهادئ تقع بالقرب من شمال وشمال شرق أستراليا (المترجم).

نشط غيرتز بدءاً من الخمسينيات، لكن مجموعة المقالات التي نشرها عام ١٩٧٣ شكّلت نقطة تحوُّل جديدة وفارقة؛ فقد أحال إلى الثقافة باعتبارها «نصّاً» يقرؤه علماء الأنثروبولوجيا موضوعاً فوق أكتاف السكان المحليين. وهنا يمكنكم أن تروا الطرائق التي تعامل بها علماء الأنثروبولوجيا مع الثقافة بوصفها موضوعاً أيضاً؛ وهو ما سنتطرق له في الصفحات التالية. وهكذا فإن المهم في هذه الاستعارة التي يستخدمها غيرتز هو الإدراك في المقام الأول، لأن ما نفعله بهذه النصوص (وما يفعله السكان الأصليون أيضاً) هو **تفسيرُها**. وقد وصف غيرتز مقاربتَه للثقافة بأنها «سيميائية ـ Semiotic»، إذ قال إن الأنثروبولوجيا «ليست علماً تجريبياً يسعى خلف قوانين، بل هي علم تفسيري يبحث عن المعنى»(٤).

لم تكن بين غيرتز وبواس صلة مباشرة كحال آخرين من جيله، لكنه استند إلى العديد من تقاليد الفكر والمقاربات التحليلية ذاتها. في البداية، يرى غيرتز، وعلى منوال بواس، أنه إذا كنتَ تريد أن تفهم «معنى» الثقافة، وما يحظى بالأهمية فيما تعنيه، وما يجعلها مرجعية، وما يمنحها الأهمية والانتظام (بقدر المتاح)، فعليك حينها التركيزُ على الخاص، لا على العام.

ولا يزال الكثير من الإنتاج الأنثروبولوجي المعاصر يفيد من هذه المقاربة في الثقافة. وغالباً ما يحرص علماء الأنثروبولوجيا، وفي المقام الأول، على التركيز على الثقافة بصورة خاصة. ففي مجال الأنثروبولوجيا الطبية على سبيل المثال، أُجريت الكثير من الأبحاث حول كيفية تأثير العوامل الثقافية على انتشار الأمراض، وتشخيصها، وعلاجاتها، وحتى على ظهور بعض الأمراض. فقد لاحظ عالم الأنثروبولوجيا الطبية «آرثر كلاينمان ـ Arthur Kleinman»، أن الأشخاص الذين يعانون من الاكتئاب في الصين، قد يعايشونه من خلال أعراض جسدية يُبدونها وليست نفسية؛ وأنه غالباً ما يكون الضجر، وليس الحزن، هو أفضل ما يفسر هذا الاضطراب في نظر الصينيين(٥). لكن الأمر لا يبدو على هذا النحو بالضرورة؛ ففي الصين، لا

(٤) Clifford Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture," in: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), p. 5.

(٥) Arthur Kleinman, "Culture and Depression," *New England Journal of Medicine*, vol. 351, no. 10 (2004), pp. 951-953.

نعثر على اصطلاح الاكتئاب ذاته كما في الولايات المتحدة؛ لأن الأعراض الصينية للاكتئاب تنحصر في السياقات الطبية ابتداءً. ومثلما قد يتوقع المرء، يمكن لهذا أن يسبب مشكلات في حالة المهاجرين؛ فالمهاجرون الصينيون في الولايات المتحدة على سبيل المثال، قد يعتبرون أن تشخيصاً معيناً للاكتئاب يقدمه طبيب أمريكي هو «بلا معنى مقارنة بمعايشتهم له». ويوضح كلاينمان كيف «تؤثر الثقافة على معايشة الأعراض، والاصطلاحات المستخدمة للإخبار عنها، والقرارات المتعلقة بالعلاج، والتفاعلات بين الطبيب والمريض، واحتمال النتائج كالانتحار، وممارسات المختصين الطبيين. ونتيجةً لذلك، تكون بعض الشروط عالميةً، فيما يكون بعضها متمايزاً ثقافياً، لكن لجميعها معناها الذي تتخذه في سياقات محددة»[٦].

موضوعات الثقافة

ارتبطت الثقافة في المشروع الأنثروبولوجي دوماً بأشياءَ أخرى. فـ«الثقافة المادية» هي مصطلح شائع مثل مصطلح «الثقافة» نفسها. وعلى الرغم من أنه يمكن التعامل مع كلمة **مادية** على أنها نعتٌ يصف الاسم، إلا أنه من المفيد التفكير في الكلمتيْن على أنهما متعاضدتان، وبهذه الطريقة يتم فهمهما في كثير من الأحيان من دون شك.

وبما أن علماء الأنثروبولوجيا هم ملاحِظون، فسيكون من المستحيل عدم مراعاة أهمية الطابع المادي في الثقافة. ومن المؤكد أنكم ستواجهون صعوبة في العثور على مجتمع لا يحظى فيه التشيُّؤ objectification الذي يسم الثقافة بالأهمية، بالمعنى الحرفي والمجازي. فالبشر يستخدمون الثقافة المادية وأشياء أخرى (كالأشجار والصخور والمحيطات) لفهم هويتهم والتعبير عنها وتقدير قيمتها. وإنَّ أحد الأمثلة المفضلة لديَّ عن ذلك هو دراسةٌ أُنجزت عن القومية في مقاطعة كيبيك. ففي ذروة الحركة الانفصالية في سبعينيات القرن العشرين، اعتُبر حاسماً بالنسبة إلى القوميين تعزيزُ صلات قوية بثقافة كيبيك. وإحدى الطرائق التي تم بها ذلك كانت عبر تعزيز فكرة الإرث الوطني (Le Patrimoine)؛ وهو يتضمن قائمة طويلة من «الممتلكات

(٦) المصدر نفسه، ص٩٥١.

الثقافية» التي يملكها الناس وتُعبر عن هويتهم. واحتلت «الأشياء القديمة» مكانَ الصدارة في القائمة، سواء أكانت مباني تاريخية معروفة أم، وببساطة أكثر، كراسي أو محاريث أثرية عتيقة. كما شملت القائمة الحيوانات أيضاً - كالحصان الكندي (المنحدر من إسطبلات لويس الرابع عشر في فرنسا) - بل وحتى اللغة؛ فقد قال أحد المناصرين للفكرة: «إنه بالأهمية نفسها التي يمثلها تاريخنا والرجال الذين صنعوه، وبأهمية المباني نفسها، والأثاث، والأدوات، والأعمال الفنية، والأغاني والحكايات... **فإن اللغة هي جزء مهم من تراثنا** ومن الملكية المشتركة لسكان كيبيك»(٧). في الغالب، نحن نصُبُّ الكلمات في الأشياء. ونُشيّئ اللغة داخل مشروعات النزعة القومية عبر محاولة إعطاء معنًى محدد لكلمات أو عبارات معينة، كما نُشيِّئ اللغة أيضاً أثناء ممارسة الطقوس، لاسيما في العبارات التي تُكرَّر مراراً وتكراراً (والتي لها تأثير اجتماعي بحيث تجعل العبارات تبدو «أكثر صدقاً» مما قد نعتقده).

وبالطبع، لا. يتعين عليك أن تكون قومياً لتتحمس لإضفاء الطابع المادي على الثقافة على النحو الذي ذُكر. فقد يحدث أن تكون محض إنكليزيّ (أو ربما بريطاني) يعشق جُبن «ستيلتون - Stilton»، أو لنقلْ شخصاً تتواءم شخصيتُه مع هذا الجبن المتفتت المملح اللذيذ. وفي جورجيا كذلك، وجد أحد علماء الأنثروبولوجيا أن حملة الكنيسة الأرثوذكسية لبناء كنائس جديدة لم تلق الحماس وسط السكان المحليين بعد سقوط الاتحاد السوفياتي؛ لأنهم ظنوا أن مبنى الكنيسة وليكون أصيلاً، لابد أن يكون **شديد القدم**(٨) وكل هذه الصفات مهمة.

من الواضح أن المعنى، أو القيمة، يمثل حلقة وصل بين جانبي الثقافة مثلما تمت مناقشتهما حتى الآن. بل يمكننا أن نستنتج أن الطابع المادي في الثقافة يتبع في بعض نواحيه مناقشتَنا عن العدسة الثقافية أو الـ«Kulturbrille»: فأنت لن تشعر بالمعنى الذي يعبِّر به الكرسي العتيق الموجود في كشكٍ يقع

---

(٧) نقلاً عن:

Richard Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1988), p. 141.

(٨) Paul Manning, "Materiality and Cosmology: Old Georgian Churches as Sacred, Sublime, and Secular Objects," *Ethnos*, vol. 73, no. 3 (2008), pp. 327-360.

في سوقٍ في مدينة كيبيك عن الإرث أو الـ«Le Patrimoine»، إلا إذا كنتَ من السكان الأصليين وتحمل وجهةَ نظر معينة تجاهه.

لكن هذه الطريقة ليست الوحيدة التي تطورت بها نظرية الثقافة في علاقتها بالأشياء ضمن حقل الأنثروبولوجيا. إذ ثمة طرائق أساسية أخرى حظي بها الطابع الماديّ للثقافة بالأهمية؛ وعلم الآثار هو أفضل مجال لاستكشاف إحداها، وإنّ الجهد الذي بذله علماء الآثار للتأكيد على محورية الثقافة المادية في مجرى التاريخ البشري يفوق ما أنجزه معظم علماء الأنثروبولوجيا.

عرَّف أحد رواد علم الآثار هذا العلم بأنه «دراسة الشعوب الماضية بناءً على الأشياء التي تركوها من خلفهم، والطرائق التي تركوا بها بصماتهم في العالم»[٩]. فهو، بحسب كلماته، علم معنيٌّ بدراسة **الأشياء الصغيرة المنسية**: كبقايا أواني الطهي، وقواعد أبنية المنازل، والأنابيب المصنوعة من الطين، والطرق، والآبار، والمقابر، وحتى حُفر القاذورات (التي قد تكون مفيدة فعلاً في اكتشاف النظم الغذائية القديمة)؛ وكلها يُحفر من حولها جميعاً، ويُزال عنها التراب، وتُجمع معاً كلما كان ذلك ممكناً، ويتم ذلك عادة من قِبل مجموعة صغيرة من العاملين الميدانيين المتقنين لعملهم (إذ يعتبر علم الآثار أن منهجَه يقوم على «العمل الميداني» بالمعنى الحرفي تماماً). وسواء تمظهرت جميعُها في مفردات شعبية أو دارجة عن «الأشياء»، أو تم التعبير عنها في مفردات أكاديمية بوصفها «ثقافة مادية» أو «مصنوعات يدوية»، فإن الفكرة الواضحة هي أنها تحظى بالأهمية. وهي تشكل مورداً لا يُقدَّر لاكتشاف ماضينا.

فالتركيز على الثقافة المادية من قِبل علماء الآثار يساعدنا على تتبُّع تطوُّر المجتمعات البشرية. وانطلاقاً من مجموعات الرُّحل الصغيرة من الصيادين جامعي الثمار، وصولاً إلى بواكير اكتشاف الزراعة وأشكال الاستيطان، تأمَّل علماء الآثار كل شيء؛ من العظام المنحوتة (لِتجمعات قد تكون مجموعات موسمية من البدو الرحل)، وصولاً إلى توزيعات رواسب

(٩) James Deetz, *In Small Things Forgotten: An Archaeology of Early American Life* (New York: Anchor Books, 1995), p. 4.

الكربون (التي يمكن أن تكون مفيدة في تحديد الكثافة السكانية)، وكل ذلك للمساعدة في إلقاء الضوء على فترة ما قبل التاريخ. وهذا الأمر كله يمتد إلى أبعدَ من مجرد حفر الأشياء واستخراجها. فقد استخدمت «فيونا كاورد ـ Fiona Coward» في بحثها في بلاد الشام أسلوباً اشتمل على نظم المعلومات الجغرافية (GIS) المستخدمة لحساب المدى الذي وصلته الشبكات الاجتماعية خلال فترات العصر الحجري الوسيط وأوائل العصر الحجري الحديث. وباستخدامها لهذه النظم، تعقّبت المدى الذي يمكن به العثورُ على جرد بالموجودات الثقافية في منطقة معينة. وأشارت النتائج الأولية التي توصلت إليها إلى أن هذه الشبكات لم تتوسع تبعاً لتوسُّع المجموعات الاجتماعية بالضرورة؛ وفي هذه المرة أيضاً يتحدى الصيادون جامعو الثمار الفهمَ السائد الحديث الذي يقول إن «للحضارة» أفقاً أوسع من الجماعة «البدائية»(١٠).

يقدم مجال اهتمام علم الآثار ونتائجُه المتوصَّل إليها درساً مهماً. فالطرائق التي أتاحت للقوميين في كيبيك تسخيرَ المشاعر لمصلحة قضيتهم، لا تعني أنَّ الثقافة المادية هي وسيلة للمعنى فحسب، بل إن الثقافة نفسها ـ التي تعني القدرة على أن يكون المرء ساكناً أصلياً ولديه وجهة نظر في المقام الأول ـ غيرُ ممكنةٍ من دون هذه البنية التحتية المادية. إنها **الأشياءُ** هي ما يساعد على خلق ظروف الإمكان للمعنى، وهي جزء من مُركَّب صناعة المعنى.

في الجيل الذي سبق بواس ومالينوفسكي، ارتبط المشروع الأنثروبولوجي وثيقاً بالاهتمام بإجراء مسح طويل للتاريخ (ولما قبل التاريخ)، وقد ساعد علم الآثار في الاستجابة لهذا الاهتمام. لكنّ ثمة اتجاهاً مهماً آخر ميَّز نظرية الأنثروبولوجيا المبكرة التي توجهها الثقافة المادية؛ هو نزعة التطور الاجتماعي.

كانت نزعة التطور الاجتماعي أول مقاربة رئيسة في حقل

---

(١٠) Fiona Coward, "Grounding the Net: Social Networks, Material Culture, and Geography in the Epipalaeolithic and Early Neolithic of the Near East (~21,000-6,000 cal BCE)," in: Carl Knappett, ed., *Network Analysis in Archaeology: New Approaches to Regional Interaction* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 247-280.

الأنثروبولوجيا. وقد استُلهمت من نظرية التطور بالانتقاء الطبيعي لصاحبها تشارلز داروين؛ إذ كان لكتابه عن **أصل الأنواع** (المنشور عام ١٨٥٩) تأثيرٌ عميقٌ في الأنثروبولوجيا كتخصص ناشئ. وعلى منوال ما قاله داروين بشأن السلاحف البحرية وحشرات العث، انتقل التفكير إلى إمكانية تطبيق ذلك على الحياة الاجتماعية. فكان التاريخ الاجتماعي كالتاريخ الطبيعي تماماً؛ بحيث يمكن فهْمُ زوني والإنكليز وفقاً لشجرة الحياة الداروينية، وليس ذلك عبر علم وظائف الأعضاء والتشريح فحسب؛ بل أيضاً من خلال نظم القرابة، وأشكال التنظيم السياسي، والإنجازات التكنولوجية. أما الثقافة، ومثلُ البيولوجيا، فقد فُهمت بوصفها خاضعةً للقوانين، وقابلة للتصنيف وفقاً لنظامٍ صالحٍ للتطبيق عالمياً(*).

ثم صار كلٌّ من الأمريكي «لويس هنري مورغان ـ Lewis Henry Morgan»، والبريطانيان «هربرت سبنسر» و«إدوارد بورنيت تايلور ـ Edward Burnett Tylor»، من المؤيدين المؤثرين لهذه النزعة داخل الأنثروبولوجيا بدءاً من ستينيات القرن التاسع عشر وحتى العقود الأولى من القرن العشرين. كما أن العديد من الشخصيات الأخرى في المجالات الناشئة في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع كانوا تطوريين أيضاً؛ فقد كانت نظرية التطور لغة الأكاديميا في أواخر القرن التاسع عشر. لكن هؤلاء العلماء الثلاثة هم الذين مكّنوا لأقصى حدٍّ لهذا البراديم، وعملوا بجدٍّ من أجل التشديد على المساواة بين الكائن الطبيعي والكائن الاجتماعي. ومن بين هؤلاء «الماديين» ـ مثلما يُطلق عليهم أحياناً، وهو فوق ذلك وصفٌ بليغ ـ كان سبنسر بشكل خاص، قائداً لا يُبارى لهذا الاتجاه؛ إذ تمتلئ أعمالُه عن «تطوُّر المجتمع» بتماثلات مع البيولوجيا، فينتقل بكل سهولة من مناقشة خلايا الكبد، وتقشير البشرة، والأبواغ، والجراثيم والعظام، إلى أنظمة الحكم، وهوية المجموعات، والاحتفالات الدينية، والكثافة السكانية؛ وداخلَ العبارة نفسِها في كثير من الأحيان. وهكذا يعود كل شيء في نهاية المطاف إلى الطبيعة الأم.

ثم كان تايلور هو من أعاد الثقافة إلى بؤرة الاهتمام وسط كل هذا؛ إذ

(*) لم تكن فكرة داروين عن التطور الوحيدة من نوعها؛ إذ كانت قد اكتسبت وجوداً قبله بفترة طويلة. فقد نشر المُنظّر الاجتماعي هربرت سبنسر مقالة عن التطور العضوي من دون الكشف عن هويته، قبل سبع سنوات من نشر كتاب **أصل الأنواع**.

استخدم مفهوم التطور لتوضيح ما سمّاه «مراحلَ الثقافة»، وهي المراحل التي يمكن تصنيفُها ومعرفتُها وفقاً لمعاييرَ مادية. على المستوى الإجمالي، يتحدث تايلور وغيره بمفردات الوحشية Savagery، والهمجية Barbarism، والتحضُّر ـ وكل توصيف منها يمكن تطبيقه من خلال إجراء فرز بسيط: فماذا نقول عن الثياب التي لا تغطي إلا أسفل الجسم فقط، والأدوات الخشبية، والترحال، أو السكن في أكواخ الطين؟ هذا هو المتوحش Savage. فماذا عن القبعات العالية، والمحركات التي تعمل بالبخار، ومنازل المدينة؟ إنه المتحضر Civilized. لقد تم التعامل مع كل جانب من جوانب «الثقافة» في هذه المقاربة كما لو كانت حبات صويا تخضع للعدِّ والتعداد.

وفي نزعة التطور الاجتماعي يكمن عيبٌ بالغ الخطورة (والعديد من العيوب الخطيرة التي سنتركها لما هو آتٍ من صفحات الكتاب). فعلى عكس داروين، صار التطور في أعمال هؤلاء العلماء الاجتماعيين ذا طبيعة غائية؛ فكان له تصميمٌ وهدف، وكذا جرعةٌ كثيفة من النكهة الأخلاقية؛ فيكون الرجلُ ذو القبعة العالية أكثرَ تطوراً من الناحية الثقافية من الكائن المتوحش العاري؛ وليس هذا فحسب، فهو ليس مجرد كائن حي أكثر تعقيداً فحسب؛ بل هو **الأفضل**. إن نزعة التطور الاجتماعي هي فلسفة أخلاقية تلبس لبوس العلم. ولْنتذكر أنَّ داروين ذاته لم يُدر وجهه عن السلحفاة البحرية يوماً، فقط لأنها لم تكن من الحوت الأزرق!

في هذا الصدد، اعتمد أمثال تايلور على استخدام آخرَ لمفهوم الثقافة مهمٍّ ولا يزال مستمراً إلى اليوم، وهو الاستخدامُ الذي وصفه أحد معاصريه؛ الشاعرُ وكاتبُ المقالات «ماثيو أرنولد ـ Matthew Arnold»، بأنه «أفضلُ ما تم التفكير به وعُرف في كل مكان من العالم الحالي»[١١]. ويُطلَق على هذا الاستخدام لمفهوم الثقافة في الغالب توصيفُ «دار الأوبرا»؛ إذ ينعكس في الأحكام الصادرة حيال بعض الناس تصفهم بأنهم «مثقفون» أو «أكثر ثقافة» من غيرهم. ففي مثل هذه الأوصاف النمطية، تنطبق الثقافة، وفق هذا الاستخدام، على موزار لكن ليس على مادونا. وإذا ما تمَّ تصنيف

(١١) Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, edited by J. Dover Wilson (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1932 [1869]), p. 70.

هذه الأخيرة على نحوٍ ثقافيٍّ فهي إذاً جزءٌ من «ثقافة البوب». لقد اهتم تايلور وغيره بالموسيقى حتماً؛ لكنَّ الثقافةَ في التعريف الرحب الذي قدمه تايلور إنما كانت تحيل إلى «ذلك الكلِّ المركَّبِ الذي يشمل المعرفة، والإيمان، والفن، والقانون، والأخلاق، والعادات، وأيّ قدرات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع»(١٢).

كان بواس ناقداً صريحاً لنزعة التطور الاجتماعي. وبحلول العشرينيات من القرن العشرين، كانت هذه النزعة قد تراجعت إلى هوامش الأنثروبولوجيا الأكاديمية. وعلى الرغم من أنَّ صورتها العامة والفضفاضة تمكّنت من الصمود ـ إذ لا يزال ممكناً العثورُ عليها بصورة ضمنية في بعض الأدبيات؛ إلا أنَّ تلك النزعة الأخلاقية العلنية، وذاك الإصرار الشديد على فكرة أن الفرنسي والرخويات ثنائية الرأس يخضعان للفهم ذاته، قد تلاشت.

ولم تفقد نزعة التطور الاجتماعي كل مؤيديها تماماً؛ فقد حظيت بانبعاث جديد في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، كما في أعمال كل من «ليزلي وايت ـ Leslie White» و«جوليان ستيوارد ـ Julian Steward» على سبيل المثال. لقد كان بين «وايت» و«ستيوارد» اختلافات شاسعة، لكنهما لم يبتعدا عن المفردات العامة التي طورها كلٌّ من «تايلور» و«مورغان» وغيرهما في القرن التاسع عشر. وآمن كلاهما بأن الأنثروبولوجيا بعد بواس غرقت في تفاصيل الثقافة... وفي كل تلك الوصفات عن الكعك... وبالنسبة إلى كليهما، كان المزيد من «العلم» هو ما يحظى بالمنزلة الحصرية؛ في حين كان لدى العديد من طلاب بواس حس أكثر ميلاً إلى الإنسانوية. ومن الجدير بالذكر أن أنصار التطور الاجتماعي عملوا عن كثب مع علماء الآثار واهتموا بالتاريخ الأثري؛ وبمرور الوقت، ابتعدت المقاربة التي اختطها بواس والمقاربات ذات الصلة بعيداً عن الاهتمام بالزمن الممتد. وفي علم الآثار ذاته، ظلت نزعة التطوُّر الاجتماعي جزءاً من المشهد الخلفي: فعلماء مثل «ف. غوردون شايلد ـ V. Gordon Childe» في بريطانيا، و«غوردون وايلي ـ Gordon Willey» في الولايات المتحدة

(١٢) Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (London: John Murray, 1871), p. 1.

الأمريكية، وكلاهما قاد الجدل والاهتمامات العامة في هذا الحقل، عملا دائماً متأثرين بالنزعة التطوُّرية، وإنْ لم يكن بنفس رياح التفوق التي هبّت على أسلافهم ممن ينتمون إلى الحقبة الفيكتورية.

الثقافة والطبيعة، والثقافة كطبيعة

يمكن للمقاربة العامة للثقافة أن تجمع بين ثناياها جوانب مختلفة مما تطرقنا إليه آنفاً، وعبر العديد من الطرائق. فالتفكير وفق مفردات العدسة الثقافية Kulturbrille لا يعني تنصلاً من الجوانب المادية للثقافة، والعكس صحيح. لكن ثمة اختلافات بين نظريات متعددة للثقافة؛ فكان لدى بواس، مثلما أسلفت، تحفظات جدية على مقاربة تايلور ونزعة التطور الاجتماعي بشكل عام؛ أما ليزلي وايت فقد انتقد بواس غالب الوقت، إذ اعتقد أنه كان فقيراً من الناحية النظرية (لأنه اعتبر أن تركيزَه الأساسي انصب على الخاص)، بل ولم يكن باحثاً ميدانياً جيداً أيضاً(فقد دعا الرجل، مدفوعاً ببعض البواعث الشخصية الطفيفة، إلى التساؤل بشأن التقدير الذي حظيت به أعمال بواس في الإثنوغرافيا).

لكن أهم مجالات التوتر ومصدر الجدل في نظرية الثقافة لا يرتبط بما إذا كان ينبغي علينا التركيزُ على المعنى الرمزي لوعاء الفخار، أو أي وعاء آخرَ بعينه؛ بل الأمر يتجاوز ذلك بكثير بحيث يتصل بالموقع الذي تحتله مقاربتُنا العامة ضمن الفكرة الثالثة عن نظرية الثقافة التي حددتها قبل قليل؛ تلك التي تلامس المعضلة القديمة عما إذا كنا مخلوقات نخضع للفطرة الموروثة Nature، أم نكتسِب بالتنشئة في البيئة التي ننشأ فيها Nurture؟ هل ما يشكلنا هو الدوافع البيولوجية وأجهزتُنا العصبية وجيناتُنا؟ أم هو التنشئةُ التي خضعنا لها، والظروف التي نحيا فيها، والقيمُ السائدةُ في مجتمعنا؟

لطالما اضطلعت البيولوجيا والطبيعة بدورٍ ثانويٍّ ضمن المفاهيم الأنثروبولوجية للثقافة. بل حتى حين تحدَّث وايت عن السعرات الحرارية وإشباع الحاجات (التي عرفها بأنها «مادية» و«روحية» في الوقت نفسه)، نراه يشدّد على أولوية الثقافة؛ فكتب يقول: «إنّ العامل البيولوجي للإنسان لا صلة له بالمشكلات المختلفة المتعلقة بالتفسير الثقافي؛ كالتنوع بين

الثقافات، وعمليات التغيير الثقافي بشكل عام، وتطور الثقافة بشكل خاص»(١٣).

وليست مفاجئة فكرةُ أنْ يميل تخصّصٌ موجَّهٌ لاستكشاف الثقافة وإبراز أهميتها ـ وكذا التقاليد الإنسانية التاريخية وأشكال التعبير الاجتماعي المختلفة ـ بهذا الاتجاه. ومع ذلك، ليست كل نظريات الثقافة ذات طبيعة ثقافية مقارنةً بغيرها. وقد كان التقليد الذي أرساه بواس، وسنكرر ذلك، الأكثر نفوذاً في نهاية الطيف الثقافي. ومن داخله قدمت «روث بنديكت ـ Ruth Benedict» أكثر الحجج شهرة، بحيث شنّت في كتابها عن «**أنماط الثقافة** ـ *Patterns of Culture*» (المنشور عام ١٩٣٤) هجوماً شاملاً على الحتمية البيولوجية (وقد يسميها البعض الحقبة البيولوجية). اعتمدت بنديكت على مجموعة كبيرة من دراسات الحالة، ووضعت ملاحظاتها بعناية في إطار البيانات الإثنوغرافية المدونة والمشهد الأمريكي المعاصر، بحيث انتهت إلى تصنيف جميع الثقافات في الإطار نفسه، وذلك للتخلص نهائياً من ثنائية الـ«نحن» والـ«هم»، ومن مقاربة «طبق بتري»(*) Petri dish اللاقط التي اتبعها بعض أسلافها الأنثروبولوجيين؛ فنراها تقول: «إن الإنسان ليس ملزماً بأن يتبع بدقة، وبسبب تكوينه البيولوجي، أي نمط خاص ومحدد من السلوك»(١٤).

لقد كان هدَف هجوم بنديكت المباشر هو العنصرية. فقد نشط بواس والعديد من طلابه، وبقوة، في مكافحة العنصرية من الناحيتين الأكاديمية والاجتماعية (وكان في مكافحته للعنصرية قد دان العنصريين وعلماء تحسين النسل في الولايات المتحدة، قبل فترة طويلة من وصفه للنازية بأنها منافية للعقل). في الولايات المتحدة، وكما في أي مكان آخر، كان تخصص الأنثروبولوجيا الحديث جزءاً لا يتجزأ من محاولةٍ لإضفاء الشرعية على التفرقة العنصرية على أساس علمي. ويتضح ذلك من خلال قوس يمتد من

---

(١٣) Leslie White, *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome* (California: Left Coast Press, 2007 [1959]), p. 12.

(*) هو في الأصل وعاء زجاجي صغير مسطح ومستدير يستخدمه علماء البيولوجيا لاستنبات أو زراعة الخلايا والبكتيريا، وكان قد اخترعه عالم بكتيريا ألماني يدعى «يوليوس ريتشارد بيتري» عام ١٨٨٧ (المترجم).

(١٤) Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1934), p. 14.

أعمال «دانييل برينتون ـ Daniel Brinton» ـ وهو عالمُ آثار وعالمٌ في الأعراق شغل خلال تسعينيات القرن التاسع عشر مناصبَ بارزة في عدد من المجتمعات محل الدراسة ـ وصولاً إلى «كارلتون س. كون ـ Carleton S. Coon»؛ أستاذ الأنثروبولوجيا الفيزيائية بجامعة هارفرد، والذي قبِل بمنطق الفصل العنصري في الستينيات من القرن العشرين. وقد انتقد بواس عمل وأفكار كل منهما، واضطلع بدورٍ رئيسٍ في تجسير الهوة بين دائرته في جامعة كولومبيا وبين الرابطة الوطنية لتقدُّم الأشخاص الملونين (National Association for the Advancement of Colored People ـ NAACP)؛ كما عمل أيضاً، وعبر العديد من المناصب، مع شخصيات كـ«بوكر. ت. واشنطن ـ Booker T. Washington» و«و. إ. ب. دي بوا ـ W. E. B. Du Bois». ويحاجج عالم الأنثروبولوجيا «لي د. بيكر ـ Lee D. Baker» بأن تأثير بواس لم يكن دائماً مباشراً وفورياً، لكنَّ جهودَه والتحالفات الأكاديمية والسياسية التي عقدها ساعدت وعلى حد سواء، على إحداث نوعين من التحولات في المشهد الأمريكي خلال النصف الأول من القرن العشرين: تحوُّل نماذجي على صعيد الأكاديميا، وآخر قانونيٌّ فيما يتعلق بمقولة العرق ذاتها(١٥).

بالطبع، لا تتعلق كل نظريات الثقافة القائمة على الخصائص الطبيعية بموضوع العرق، إذا ما استطعتُ أن أصفها على هذا النحو. وبالفعل، سار كلود ليفي شتراوس على خطا بواس في مناهضته الشديدة للعنصرية، وكان الأقل تصنيفاً في خانة الثقافيين بين جميع منظري الثقافة؛ فقد كان لديه، وهو الأب المؤسس للأنثروبولوجيا البنيوية، موقف متناقض للغاية حيالها (أي الثقافة ـ المترجم)؛ فمن جهة، كان مهتماً جداً بالثقافة إذا اعتبرنا أنها تعني التفاصيل الدقيقة لأساطير الـ«تلينغيت ـ Tlingit»(*)، والممارسات

(١٥) للاطلاع على مزيد من التحليلات عن هذا التاريخ، انظر:
Lee D. Baker, "The Location of Franz Boas within the African-American Struggle," in: Friedrich Pohl and Bernhard Tilg, eds., *Franz Boas: Kultur, Sprache, Rasse* (Vienna: Lit Verlag, 2011), p. 122.

كما يمكن مراجعة كلٍّ من:
Lee D. Baker: *From Savage to Negro: Anthropology and the Construction of Race, 1896-1954* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998), and *Anthropology and the Racial Politics of Culture* (Durham: Duke University Press, 2010), and Stocking, Jr., "From Physics to Ethnology".

(*) من الشعوب الهندية التي تقطن ألاسكا في الولايات المتحدة الأمريكية (المترجم).

الشامانية(*) لدى قبايل الـ«كونا ـ Kuna»(**)، وحتى فيما يتصل بالقدرات والإنجازات التكنولوجية؛ كما كان لديه تقدير عميق لأعمال بواس وطلابه، لاسيما بسبب تفاصيلها الموسوعية؛ ومن جهة أخرى، لم تكن كل تلك التفصيلات والخصوصية الثقافية أكثر من مجرد بيانات استطاع استخدامَها لتأكيد اهتمامه الحقيقي؛ وهو البنية الكونية للعقل الإنساني.

بالنسبة إلى ليفي شتراوس، لم تكن الوحدة المناسبة للتحليل هي وجهة نظر السكان الأصليين، بل قد نسميها: **أمزجة السكان الأصليين** State of Mind. وعلى المستوى المركزي، كانت هذه الحالة الذهنية ثابتة وكونية في آنٍ معاً. في هذا التقليد الخاص بنظرية الثقافة، لم تكن نقطة النهاية هي الاحتفاء أو الاعتراف بالاختلاف في سبيل الاختلاف ذاته، بل الكشف عن البنية الذهنية التي ربطت جميع الشعوب ببعضها البعض. وقد كتب يقول في ذلك: «إنَّ عقل المتوحش لَهُوَ منطقي بالمعنى نفسه والطريقة نفسها كعقولنا نحن»[١٦]. ويستند في نصٍّ آخر إلى تصورات الثقافة المادية لإثبات الفكرة نفسها، وليقلب في الوقت نفسه معاييرَ أنصار نزعة التطور الاجتماعي في القرن التاسع عشر رأساً على عقب. فإذا ما فكّرنا بفأس مصنوعة من الحجر وأخرى من الفولاذ: قد نقول بثقة إن الفولاذ أقوى من الحجر ـ فهو بهذا المعنى «أفضل». لكن مهمة الأنثروبولوجيا ليست التركيز على **ما** صُنعت منه الفأسان، بل **كيف** صُنعتا. وحاجج بأننا إذا تأملناهما عن قربٍ بما يكفي، فسنلاحظ في النهاية أنهما متماثلتان.

إن العقل، وليس الجسد، هو ما يحظى باهتمام المزيد من المؤيدين لنظرية الثقافة من الطبيعويين خلال العقود الأخيرة. ويقع الكثير من هذا الجهد في مجال يسمى بالأنثروبولوجيا الإدراكية. ولهذه الأخيرة العديدُ من مناطق التأثير والواجهات النظرية: كالبنيوية، وفروع مختلفة من علم النفس، واللسانيات، وحتى الفلسفة. وبشكل عام، تتصارع مقاربات الإدراك

(*) هي ظاهرة دينية بدائية وخليط من السحر وعالم الأرواح والطقوس الروحانية والممارسات العلاجية، نشأت في الحزام الذي يمر من آسيا الوسطى إلى الأمازون وأمريكا اللاتينية. وكاهن الشامانية يدعى الشامان (المترجم).

(**) قبيلة في أمريكا اللاتينية، بالقرب من بنما الحالية (المترجم).

(١٦) Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (New York: Basic Books, 1963), p. 268.

ومقاربات الثقافة على الرغم من ذلك، بشأن فكرة ما إذا كان اشتغال العقل هو ما يصوغ أشكالَ التعبير الثقافي، والقيم، والمفاهيم. فهل طبيعتُنا البشرية ثنوية Dualist على مستوى الإدراك؟ بمعنى: هل يفكر البشر جميعهم بمفردات الأضداد أو الثنائيات، أو الأزواج؟ هل ثمة مبادئُ كونيةٌ أخرى تحكم عمليات التصور أو المفهمة Conceptualization؛ كمفردات الألوان، أو علاقات القرابة على سبيل المثال؟ كيف تنتقل المهارات الثقافية؟

تركز «تانيا لوهرمان ـ Tanya Luhrmann» أعمالَها في هذا المجال الذي تتقاطع فيه الأنثروبولوجيا وعلم النفس. في الواقع، درست خلال مدار حياتها المهنية كل ما أمكنها دراسته، من الساحرات في إنكلترا، وصولاً إلى علماء النفس أنفسهم، وكيف يعكس تكوينهم العلمي بعض أشكال الفهم التي ينجزها العقل ويعززها. وقد نقلت، في أحدث كتبها عن الخمسينيين الجدد Neo-Pentecostals في الولايات المتحدة، هذا التركيزَ على العقل إلى مستوى جديد حين دمجت بين سلسلة من التجارب شبه المخبرية عن كيفية تأثير ممارسة الصلاة على علاقة هؤلاء المسيحيين مع الله. فقد عملت مع أكثر من مئة وعشرين مشاركاً زودتهم بأجهزة آيبود محملة بالتعليمات الخاصة بالصلاة على الطريقة الإغناطية Ignatian، مع خلفية موسيقية عذبة. وقد وجدت أنّ هذا الانتباهَ المكثَّفَ زاد من الحيوية التي أبلغ بها مبحوثوها عن الإحساس بوجود الله، وهي عمليةٌ وصفتْها بـ«التشرُّب Absorption» (اقتباساً عن الأفكار المؤثرة لدى علماء النفس). «إن قدرةَ المرء على التعامل مع ما يتخيله عقلُه بصورة أكثر واقعية من العالم الحقيقي، هي قدرةٌ تقع في المركز من تجربة الاقتراب من الله»(١٧). وبالفعل، يتركز أحد اهتمامات لوهرمان بشأن هذه الطائفة المسيحية على مدى اعتراف هؤلاء بالسلطان الذي يمارسه العلم والمنطق العلماني، على الحقيقة والخيال وعلى الواقعي وغير الواقعي.

تثير الأنثروبولوجيا الإدراكية تحديات مهمة بالنسبة إلى أولئك الذين نشؤوا على تعاليم بينيدكتية (نسبة إلى تراث روث بنديكت ـ المترجم)؛ تقول بأولوية الثقافة وقوتها، مثلي أنا. فقد تجاهل علماء الأنثروبولوجيا، ولفترة

(١٧) Tanya M. Luhrmann, *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God* (New York: Vintage Books, 2012).

طويلة جداً من الزمن، أو أنكروا في أسوأ الحالات، النتائجَ والمقارباتِ التي تنتمي إلى العلوم الإدراكية، وربما بدأ ذلك بالتغير في بعض الأوساط العلمية. ومع ذلك، في حين يريد منا العديد من علماء الأنثروبولوجيا الإدراكية أن نقتنع بالارتباط الوثيق بين التاريخ الثقافي وبين التاريخ الطبيعي، من المهم الإشارة إلى أن معظمهم لم يتخلوا عن الثقافة بشكل كامل؛ إذ يظل علماء الأنثروبولوجيا الإدراكية هم علماءٌ في الأنثروبولوجيا؛ بمعنى أنهم ملتزمون بالبيانات الكيفية الممتدة، والانخراط في دراسات طويلة الأمد، مع أشخاص معينين في أماكنَ معينة (حتى إن لم ينجزوا مثل هذا العمل الميداني بأنفسهم). إنهم لا يتواءمون مع الأعمال المخبرية أو التجربة المعزولة، وفي هذا المعنى، فإنهم يدفعون بالثقافة للصدارة، تماماً مثلما فعل أسلافهم.

حدود الثقافة

ليست «الثقافة» كلمة سحرية، ولا هي بالمفهوم الذي يجيب عن جميع المشكلات التي يطرحها التاريخ وتنشأ داخل المجتمع، كما يمكنها أن تحجب أشياء بقدر ما تكشفُ عن أخرى. وجميع علماء الأنثروبولوجيا الذين يميلون إلى استخدامها أكثر من غيرهم ويروجون لها بفاعلية، يدركون ذلك باستمرار. كما أن للثقافة منتقديها الذين ينتقصون من أهميتها علناً وبقوة، بل وثمة آخرون لا يبالون بها مطلقاً. ففي منتصف التسعينيات من القرن الماضي، عمد أحد الأساتذة إلى توثيق ما يربو على أربع عشرة طريقة اعتُبر بها أن مضمون مفهوم الثقافة يشكو من قصور(١٨). وحدث ذلك في نهاية عقد كامل من الجهود المكثفة التي بُذلت لإلغاء المصطلح بصورة خاصة ـ وذلك على خلفية الانتقادات التي ساقها تيارا ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة. ولن أذكر هذه القائمة الطويلة برمتها لكني أستطيع تقسيمها إلى ثلاثة اهتمامات رئيسة ـ وجميعُها كانت قائمة منذ فترة طويلة.

بادئ ذي بدء، من المهم عدم الاعتماد على الربط بين الثقافة والمكان بالمعنى الحرفي تماماً. وهنا لابد لنا من التفكير في أصل الكلمة؛ ففي

---

(١٨) Robert Brightman, "Forget Culture: Replacement, Transcendence, Reflexification," *Cultural Anthropology*, vol. 10, no. 4 (1995), pp. 509-546.

أقرب استخدام للمصطلح وفقاً **لقاموس** أوكسفورد، يشير مصطلح «الثقافة» إلى حراثة الأرض؛ فيتم التعبير عن جذوره (وتحت عذر التورية) بعبارات مثل **الحراثة** Cultivation، و**الزراعة** Agriculture، **والبستنة** Horticulture، وغيرها. وبالنسبة إلى منظّري الثقافة في ألمانيا خلال القرن التاسع عشر، جسّد هذا المعنى أحد معالم المصطلح الجاذبة؛ وهو إدراكٌ معرفيٌّ يربط بين المكان والزمان بحيث يتحدى المنطق الكوني والتجريدي الذي يميز الكثير من مكونات الفكر الموروث عن عصر الأنوار. وهذا الربط مع المكان لهُو أمر أساسي في الفهم الأنثروبولوجي: فأنْ تكون لديك وجهةُ نظر يعني أن تستوطن مكاناً. وقد ألحَّ كلٌّ من مالينوفسكي وبواس على أن بلوغ ثقافة ما يتطلب أن تكون «هناك».

وتكمن المشكلة هنا أنه ليس من السهل دوماً معرفة أين ينتهي هذا الـ«هناك» ليبدأ «مكان آخر». فمالينوفسكي يتحدث في ثنايا كتابه الموسوم بـ **مغامرو غرب المحيط الهادئ** عن عدد من الشعوب ـ أي «الثقافات» ـ كما لو كانوا منفصلين؛ لكن وفي الوقت نفسه، فإن أكبر اكتشاف قدمّه هذا الكتاب إلى يومنا هذا هو «حلقة كولا ـ Kula Ring»؛ وهي نظام للتبادل يقع على امتداد عدة جزر ومئات الأميال، وهو ما يعني، وبكلمات أخرى، أن «الثقافات» تتلامس مع بعضها البعض على الأقل؛ فتقتبس من بعضها البعض، ويُدمي بعضُها بعضاً، وفي بعض الحالات يمكن لهذا الاقتباس والإدماء المتبادل أن يدفع إلى طرح السؤال عما إذا كنا نتحدث حقاً عن «ثقافة» في نهاية المطاف. ولننظرْ إلى هذا المثال الآخر: كانت جزر «تروبرياند» في عام ١٩١٠ شيئاً قائماً بذاته. وبالطبع، تشكّلت الحياة في تلك الجزر وفي جزء منها بوساطة حلقة كولا؛ وكان ثمة بعض حركة الانتقال «ما بين الثقافات»، واتسمت ببعض السيولة والغموض. لكن حركة الانتقال «الثقافي» هذه مختلفة جداً عما يمكن أن نجده في عصر الإنترنت، أو حتى خلال عصر الراديو، ومع استخدام الطائرات والقطارات والسيارات. فكيف إذا ضربنا مثال سنغافورة خلال العقد الأول من الألفية الثالثة؟ أو مثال لندن؟ وماذا لو انتقلنا إلى بحث ذي خصوصية أكبر؟ فهل يمكننا الحديث مثلاً عن «ثقافة لندنية»؟ أم أننا بحاجة إلى أن نكون أكثر دقة فنتحدث عن الجيل الثالث من البريطانيين البنغال الذين يقطنون في شارع

«تاور هامليتس ـ Tower Hamlets»، أو عن البولنديين الذين انتقلوا إلى حي «إيلينغ ـ Ealing» عام ٢٠٠٥؟ أم عن عائلة سميث التي لطالما عاشت في «كاتفورد ـ Catford»؟ وعلاوة على ذلك كله، هل يمكننا بالضرورة أن نعتبر أنَّ شخصاً انتقل أجدادُه في السبعينيات من منطقة «سيلهيت ـ Sylhet» في بنغلاديش إلى شرق لندن، ينتمي إلى «الجيل الثالث من البريطانيين البنغال"؟ ماذا لو لم تحظَ أصول هؤلاء بالاهتمام لديهم؟ وماذا لو كانوا يعتبرون أنفسهم من سكان لندن الأصليين؟ إن هذه تشكل كلها أنماط من الأسئلة الجيدة والمهمة التي تطرحها الثقافة.

لذلك، لا يشكل المكان حدوداً للثقافة. وهذا هو الخط الرئيس **الأول** للنقد الموجَّه إليها. أما الخط الرئيس **الثاني** للنقد فيتبع الأول بصورة طبيعية؛ وهو أن الثقافة ليست ثابتة في الزمن؛ فالثقافات تتغير. لكن الحقيقة هي أن علماء الأنثروبولوجيا ـ وهم من الرومانتيكيين في الغالب (مثل العديد من أسلافهم المثقفين) ـ لم يكونوا دائماً على دراية كافية بذلك. وبالفعل، يؤكد أحد منظري الثقافة المعاصرة أن علماء الأنثروبولوجيا لا يزالون يخفقون عند هذه الفكرة وبانتظام[١٩].

تتكشف هذه النزعة الرومانتيكية وبصورة خاصة، خلال الحقبة الكولونيالية. سنتأمل الآن العمل الكلاسيكي الذي كتبه «فيكتور تيرنر ـ Victor Turner»؛ وهو أحد علماء الأنثروبولوجيا المفضلين لدي باستمرار (وذلك لكتاباته الرائعة، وسعة اطلاعه، والعصف الذي يميز أفكاره). قضى تيرنر أوائل الخمسينيات مع قبيلة «نديمبو ـ Ndembu»، وتقع فيما كان يُعرف في ذلك الوقت بروديسيا الشمالية، حيث أنتج مع زوجته «إديث ـ Edith» بعضاً من أهم دراسات الطقوس التي لدينا اليوم في الأرشيف الأنثروبولوجيّ. يتم تقديم سكان قبيلة نديمبو في أصولهم البِكر الأولى، كما لو أن التغييرات والتحديات السياسية والاقتصادية الضخمة الحاصلة لم يكن لها تأثير يُذكر؛ كما لو كان السكان الأصليون يقعون خارج الزمن. وبالفعل، نادراً ما يذكر الثنائي تيرنر السياق الكولونيالي في الكثير من

(١٩) Joel Robbins, "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity," *Current Anthropology*, vol. 48, no. 1 (2007), pp. 5-38.

أدبياتهما الكلاسيكية. وهذا أكثر شيء يشدُّ الانتباه بالنظر إلى أن روديسيا الشمالية كانت خلال خمسينيات القرن العشرين وستينياته أشبه بمختبر أنثروبولوجي يعجُّ بعلماء الأنثروبولوجيا الذين يدرسون التغير الثقافي، وديناميات المخالطة الاجتماعية sociality في المراكز الحضرية الناشئة فيها، ولا سيما في «كوبربلت ـ Copperbelt»؛ حيث انتشرت المناجم وجذبت اليدَ العاملة من كل مكان في المنطقة. وساد ارتباط وثيق بين العديد من هؤلاء الأنثروبولوجيين، وبين بروفيسور شهير يعمل في جامعة مانشستر، هو «ماكس غلوكمان ـ Max Gluckman». وكان الرجل مصدر إلهام في تأسيس ما يشبه «مدرسة مانشستر»؛ حيث استعانت بالمقاربات الماركسية، واختصت بدراسة التغير الاجتماعي والصراع أكثر مما كان شائعاً في بريطانيا في ذلك الوقت. وقد أنتجت مدرسة مانشستر بالفعل، مركزةً على الكولونيالية والتحديث في المقام الأول، العديدَ من الدراسات الممتازة. لكن تجدر الإشارة إلى أنه من بين كل تلك الإنتاجات، فإن كتاب الزوجين تيرنر هو ما يقرؤه طلاب الأنثروبولوجيا ويُحدِث لديهم أكبر الأثر. وما قدماه لنا في هذا الكتاب هو مشهدٌ عن «نديمبو» لا يظهر فيه أي اهتمام بالتغير، ولا بالسياسة على المستوى الكلي.

أما الخط الرئيس **الثالث** للنقد فله صلة بمقولة تماسك الثقافة. إن ما كشفته عمليات المدِ Flow، والتدفق Flux، والانشطار Fragmentation التي ميزت كلاً من الكولونيالية والعولمة هي مسألة مهمة جداً فيما يخص الافتراض القائل بأن الثقافة، ولا سيما حين تُصاغ وفق مفردات الأفكار ووجهات النظر، تشكل على نحوٍ ما كلّاً منتظماً. ربما كان من المألوف حتماً، خلال الخمسينيات من القرنِ الماضي، أنْ يكتب علماء الأنثروبولوجيا من خلال تعميمات شاسعة للغاية حول ما يعتقده الناس المنتمون إلى «ثقافة» معينة، أو يشعرون به، أو يفكرون من خلاله. ثم صارت هذه الاستدلالات والأسانيد صعبة التبرير على نحو متزايد لاحقاً ـ ليس بسبب تأثير الاستعمار والعولمة فحسب، لكن أيضاً لأنها افترضت أن «الثقافة» كانت كليانية وشمولية الطابع. والملاحظ أنه حتى في حالة مجتمع يقع في جزيرة نائية وبمنأى عن التأثيرات الخارجية، لن نجد بالضرورة مثل هذا التماسك والاتساق، وينبغي لنا أن لا نفترض وجودَهما. وفي بعض الأحيان أيضاً،

تتعارض النسخة الرسمية للثقافة ـ وهي ما يكتبه عالم الأنثروبولوجيا ـ مع ما يحدث بالفعل؛ إذ غالباً ما يكون سؤالُ الناس عن ثقافتهم فكرةً سيئة للغاية، أو كأنْ تسألهم عما «يعتقدونه» أو «يفكرون» به، أو حتى ما تعنيه كلمات مثل: (طقوس، أبوة، أو رواية **أومكارا** Omkara). إنَّ ما يمثل مشكلة ها هنا هو أنهم سيخبرونك بشيءٍ ما نعم، لكنهم ربما اختلقوه، أو أجابوك بلا عميق تفكير؛ ويحدث في بعض الحالات أن يجيب السكان الأصليون عن سؤالِ عالمِ الأنثروبولوجيا بالعودة إلى كتاب كتبه أنثروبولوجيٌّ آخر عاش في القرية قبلَ أربعين عاماً. وكل هذا قد يؤدي إلى تحليل مفرط في اتساقه وأناقته؛ لكنه سيكون باختصار، تحليلاً لا يُعتد به.

تجتمع هذه الخطوط الثلاثة من النقد والانشغال بالثقافة ـ أي كونها لا تتحدد بمكان؛ وغير ثابتة في الزمن؛ وغير متسقة ولا منتظمة بأي حال ـ وتمتزج كلها داخل النزعة الماهوية (أو الجوهرانية ـ المترجم)، التي تعني «الإيمان بالجوهر الحقيقي والفعلي للأشياء، والخصائص الثابتة واللامتغيرة التي تحدد «ماهية» كيان معين»[٢٠].

ويمكن أن تكون الماهوية خطيرةً للغاية. وغالباً ما تكون الماهوية الثقافية كذلك فعلاً. وستحين لنا فرصة للنظر عن قرب في المخاطر المحيطة بخطاب الثقافة على مدار بعض الأفكار في الفصول القادمة من هذا الكتاب. تميل الماهوية إلى الدعوة إلى تثبيتٍ للأشياء ـ أو ربما المطالبة بذلك ـ واستدعاءٍ للقوالب النمطية، بل والتحيزات الصريحة. ساد هذا على الأقل حين انتقلت الثقافة إلى ما وراء حدود الأبراج العاجية وانتشرت بين العامة. وقد يبرز المثال الأول والأسوأ في مثل هذه الحالة في الأبارتايد؛ وهو الأيديولوجية السياسية التعسفية والتمييزية التي سادت في جنوب أفريقيا. وبالفعل، كانت الثقافة في هذه السياسة مصطلحاً مهماً جداً في جهود القوميين لتحقيق الانفصال التام؛ فكان شعارهم يقول: **حافظوا على الثقافات الأفريقية سليمة! هم بحاجة إلى أصولهم؛ ونحن البيض بحاجة إلى**

---

(٢٠) Diana Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference* (New York: Routledge, 1989), p. xi.

وفوس ليست عالمة أنثروبولوجيا؛ بل ناقدة أدبية. لكنها نشرت كتاباً رائعاً حقاً عن مفهوم الماهوية.

المساحات الخاصة بنا أيضاً. وليست هذه مفارقة بسيطة؛ بل إنها لمفارقةٌ مؤلمةٌ أن نتصور أنه بعد أكثر من عقد على وفاة بواس في ذلك الوقت (بوصفه عالمَ أنثروبولوجيا بذل الكثير من الطاقة ليصوغ للثقافة مفهوماً صريحاً مناهضاً للعنصرية)، قد أمكن لمهندسي الحزب الوطني في جنوب أفريقيا استخدامُ المصطلح لإبقاء الأفارقة «في مكانهم».

لقد ذكرتُ أن هذه الشواغل وغيرها تجلّت بوضوح خلال الثمانينيات من القرن الماضي بصورة خاصة. في ذلك الوقت، شرع بعض علماء الأنثروبولوجيا البارزين، واستناداً إلى الاتجاهات النسوية، والدراسات ما بعد الكولونيالية، وتيار ما بعد الحداثة، وبعض تقاليد علم الاجتماع، بالابتعاد عن مفهوم الثقافة؛ بل وحتى التنصل منه. وغالباً ما اتصل الأمر بالمخاطر ذات الطبيعة الماهوية ضمن المصطلح. لذلك صارت أفكار ميشيل فوكو وبيار بورديو بدائلَ مؤثرة. لقد تلاءمت اهتمامات فوكو بالسلطة والذات، واستخدامه لـ«الخطاب» كجهاز يؤطر عملية الكشف، مع هذه المقاربات الناشئة بصورة جيدة. وبالمثل، كانت «نظرية الممارسة ـ Théorie de la pratique» لدى بورديو مثلما تظهر في استخدامه لمصطلح «الهابيتوس ـ habitus»؛ وهو مصطلح يشبه «الثقافة» في كثيرٍ من النواحي، لكنه يتسم بكونه أكثر دينامية. في التحليل الذي يقدمه بورديو، الهابيتوس هو **استعداد**: بحيث يحيل إلى ما يفكر فيه الناس، وما يفعلونه، ويخططون له، ويشعرون به، ويقولونه، ويتصورونه في سياق بنية ما، دون أن يكون ذلك كله خاضعاً بصورة كاملة لحدود هذه البنية. وفي تعريف شهير عن بورديو لهذا المصطلح يكون الهابيتوس هو «حين تكون البنى المهيكَلة مهيأة للعمل كبنًى مهيكِلة». بمعنى آخر، أنَّ العالم الذي نعيش فيه يشكلنا، لكننا لسنا دائماً ملزمين بالعادة Habit وبالمتعارف عليه من الأفعال Custom. ويوضح بورديو أنّ ما نقوم به ليس «ردَّ فعلٍ ميكانيكياً»، ولا هو نتيجة لـ«بعض الإرادة الحرة الإبداعية»[٢١].

ولم يتوقف كل علماء الأنثروبولوجيا الذين شرعوا في الدمج بين

---

(٢١) Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977), pp. 72-73.

اهتمامات صريحة بموضوع السلطة، أو الكتابة عن الهابيتوس، عن استخدام مصطلح الثقافة تماماً. في واقع الأمر، حتى بعض أكثر النقاد شهرة ما زالوا يستخدمون «الثقافة» كمرادف لما يمكن أن نسميه الحدَّ الأدنى من المعنى؛ أي: أنهم لا يستخدمونها كمصطلح تحليلي رئيس، بل في عمليات الوصف أو في سياقات النص Contextualization. حذَّر عالم الأنثروبولوجيا «أرجون أبادوراي ـ Arjun Appadurai» على سبيل المثال ـ وهو أحد الشخصيات البارزة في هذا المجال، يعمل في الهند بصورة رئيسة ـ من الإحالة إلى الثقافة بوصفها مفهوماً يحظى بالصلابة والموضوعية، وقد فعل ذلك في كتابه المعنون بـ **الأبعاد الثقافية للعولمة** (أي في العنوان الفرعي للكتاب)[٢٢]. وتصف ليلى أبو لغد ـ وهي شخصية رئيسة أخرى وخبيرة بارزة متخصصة في دراسات مصر والجندر والإعلام ـ أحد اهتماماتها الرئيسة بأنها تخص «العلاقةَ بين الأشكال الثقافية والسلطة»[٢٣]. لكنها نشرت في عام ١٩٩١، مقالاً بات مهماً وشهيراً، يحمل عنواناً بسيطاً لكنه صريح للغاية يقول «الكتابة ضدَّ الثقافة». وهو نص كان له بالغ الأثر في تبلور جاذبية فوكو وبورديو لدى العديد من أبناء جيلي[٢٤]. إنَّ ما فعله كلٌّ من أبادوراي وأبو لغد إذاً؛ هو دعوتُنا إلى استخدام النعوت لا الأسماء؛ وهو ما يعني الابتعاد عن المفاهيم الموضوعية المتشيِّئة Thing-Like التي تسود مثل هذه المقاربات.

واتخذ الكثير من النقاش حول الثقافة في الأكاديميا مستقره في أمريكا الشمالية. أما في بريطانيا، فقد تراجع الاهتمام بالفكرة منذ فترة طويلة، على الأقل بالثقافة كمصطلح تحليلي صريح. فقد كان لمالينوفسكي بعض الإسهامات في نظرية الثقافة، مثلما أكدتُ ذلك آنفاً، لكنه ترك كلية لندن للاقتصاد واتجه نحو جامعة ييل في أواخر ثلاثينيات القرن الماضي، قبل أن يتوفى في نيوهافن بعدها بفترة وجيزة، ليموت معه، وإلى حدٍّ كبير، الاهتمامُ البريطاني بنظرية الثقافة ـ على الأقل داخل حقل الأنثروبولوجيا. ومع ذلك،

(٢٢) Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996).

(٢٣) <http://anthropology.columbia.edu/people/profile/347> (accessed 28 March 2016).

(٢٤) Lila Abu-Lughod, "Writing against Culture," in: Richard G. Fox, ed., *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (Santa Fe: School of American Research Press, 1991), pp. 137-162.

فقد تم تبني هذه الأخيرة في مساحة أخرى، خاصة لدى نقاد أدبيين واجتماعيين كـ«ريتشارد هوغارت ـ Richard Hoggart»، و«ريموند ويليامز ـ Raymond Williams»، ثم لدى «ستيوارت هول ـ Stuart Hall» فيما بعد. وصارت هذه الأعمال تُعرف باسم «الدراسات الثقافية»؛ بحيث لم يسعَ أصحابها للمغادرة إلى جزر تروبرياند، بل تساءلوا كيف يُشكل كلٌّ من العرق، والطبقة، والجنس، والنشاط الجنسي، والشباب، المجتمعَ الغربيَّ المعاصر؛ ووجهوا كتاباتهم ضد مطالب أصحاب السلطة وصناع الرأي العام Agenda-Setters وتطلعاتهم. وقد استندت الكثير من أعمالهم إلى ماركس، والناقد الاجتماعي الإيطالي أنطونيو غرامشي، ولاحقاً فوكو.

وبعد مغادرة مالينوفسكي إلى أمريكا، صعد نجم رادكليف براون إلى الصدارة في بريطانيا، وبنى اسمه عبر سلسلة من الدراسات شكّل فيها «المجتمعُ» المصطلحَ الرئيس للتحليل وموضوعَ الاهتمام، بدلاً من «الثقافة». كانت لديه كراهية فعلية لمفهوم الثقافة، بحيث وصفها بـ«التجريد الغامض»[(٢٥)]. في الحقيقة، ومنذ ذلك الحين، لم تُوْلِ الأنثروبولوجيا البريطانية اهتماماً للتنظير للثقافة، ويُطلق عليها الأنثروبولوجيا **الاجتماعية** مثلما ذكرنا. حتى لو حدث أن علماءها لم يتخلوا تماماً عن استخدام المصطلح؛ إذ يمكنكم بالفعل الاطلاع على أيٍّ من أمهات الكتب في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية بدءاً من الأربعينيات من القرن العشرين، وستعثرون على مصطلحَي «الثقافة» و«الثقافي» منتشرَين بانتظام بين ثناياها. لكن المؤكد هو انتباه بعض علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين في فترة ما بعد الحرب إلى هوس نظرائهم الأمريكيين إلى حدٍّ ما بهذا «التجريد الغامض»، ثم لاحقاً بعد غيرتز، انتبهوا إلى اللغة التصويرية، وإلى الرمزية، والسيميائية التي يبدو أنها تتطلّبُها. لكنهم ركزوا اهتمامهم على ما سماه رادكليف براون بالبنى الاجتماعية أو المؤسسات الاجتماعية؛ ويقصد من خلالها علاقات القرابة (ككيفية التعامل مع الحماة، والطبيعة المحددة للروابط بين الآباء والأطفال)؛ والبنى والأدوار السياسية (كالديناميات بين عامة الناس والزعيم في المجتمعات التي تغيب فيها الدولة Stateless Societies)؛ والممارسات

(٢٥) A. R. Radcliffe-Brown, "On Social Structure," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 70, no. 1 (1940), pp. 1-12.

الدينية (كاستمرار فرض المحظورات Taboos، ووظيفة التضحية أو القربان)؛ وغيرها من الأشياء **ذات الأساس العلمي**.

بشكل عام، والحال هذه، لم يتجشم معظم علماء الأنثروبولوجيا الذين درسوا في بريطانيا عناءَ نقد الثقافة. بل واصلوا التزاماتهم البحثية التي تميل إلى الاعتماد على توليفات من الأفكار المستمدة من المنظرين الاجتماعيين الأوروبيين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (أمثال إميل دوركهايم، ومارسيل موس، وكارل ماركس). بالفعل، وفي وقت مبكر من عام ١٩٥١، عبَّر ريموند فيرث ـ وهو وريثُ مالينوفسكي في كلية لندن للاقتصاد ـ عن امتعاضه من زملائه الذين «يتشددون من دون داعٍ ولا ضرورة، في انتقاد الأنثروبولوجيين الذين يستخدمون مفردات الثقافة في بناء أدواتهم وأطرهم النظرية الرئيسة»[٢٦]. فقد كان مقتنعاً أن «المجتمع» و«الثقافة» هما مفهومان تشكّلُ العناصرُ المهمةُ فيهما بعضها بعضاً. وهو أمر معقول جداً.

خاتمة الثقافة

في عام ١٩٨٨، كتب جيمس كليفورد ـ مؤرخُ الأفكار الذي قدم لنا بعضاً من أرقى أدبيات الفكر الأنثروبولوجي ـ أنّ «الثقافة هي فكرةٌ متنازع عليها بعمق، وأنا لا أستطيع حتى الآن الاستغناء عنها»[٢٧]. وفي رأيي الخاص، وعلى ضوء الكثير من القراءات المعاصرة، لا يزال الحقل غير قادر على الاستغناء عنها، وقد لا ينبغي له ذلك. فهل الثقافةُ هي المصطلح الذي لا غنى عنه؟ بالطبع لا. هل يتبناه جميع زملائي؟ قلة منهم تفعل. وربما لم يزل البعض يستخدمونه. لكن، وبحلول القرن الحادي والعشرين، شرع معظم الذين كرسوا طاقتهم له بالتخلي عنه ومتابعة جداولَ أعمالٍ أخرى؛ ورأى آخرون أنه جواد خاسر لذا توقفوا عن المراهنة عليه؛ وواصل البعض الآخر استخدام مصطلح الثقافة وبقيت قريبة من أذهانهم بلا كثير من

(٢٦) Raymond Firth, "Contemporary British Social Anthropology," *American Anthropologist*, vol. 53, no. 4 (1951), p. 483.

(٢٧) James Clifford, "Introduction: The Pure Products Go Crazy," in: James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), p. 10.

اللغط، حتى لو لم ينشروها على صفحاتهم، أو تنطق بها ألسنتهم. (لاحظوا كيف يسود الحرج في كل مرة يستخدم فيها أكاديمي في الأنثروبولوجيا عبارةً كـ«الثقافة الإيطالية» أو «الثقافات الإسلامية» أو غيرها. فقد نظر للمصطلح بكثير من التبسيط والتسطيح، وربما السذاجة. لذلك نسخر في دواخلنا من أسئلة الصحفيين عن مثل هذه الأشياء، أما أقرباؤنا فنسامحهم).

لذا فإن أحد أهداف ما تبقّى من صفحات هذا الكتاب هو تقديم عرض لمعنى الثقافة؛ ما لها وما عليها. وأنا أتفق مع كل من «أبادوراي» و«أبو لغد»، اللذين حذرا من الاتجاهات التي تميل إلى تشيُّؤ الثقافة؛ ومع مالينوفسكي أيضاً، الذي أدرك، في عام ١٩٢٦، أن «الواقع الثقافي الإنساني ليس مخططاً منطقياً متسقاً؛ بل مزيجاً متنازَعاً عليه من المبادئ المتضاربة»[٢٨]؛ ومع روبرت لووي ـ أحد أوائل طلاب بواس ـ الذي صرح علناً في عام ١٩٣٥ بأنه «طالما لا وجود لعرق سيموني نقي، فلا وجود لثقافة سيمونية نقية... فلآلاف السنين، اقتبس [الـ]سكان الأصليون من بعضهم البعض، وكل محاولة تروم عزلَ ثقافةٍ محليةٍ خالصة هي بكل بساطة فكرة غير عقلانية Simple-Minded»[٢٩]. كما ينبغي لي أن أشير إلى أنه، وبالاستناد إلى رأي عميدَيْ الأكاديميا الأمريكية في عام ١٩٥٢، كان الاتجاه المهيمن في ذلك الوقت، يقوم على الاعتراف بمبدأيْن، هما: «أولاً: العلاقات المتبادلة بين الأشكال الثقافية؛ وثانياً؛ الفرداني Individual، والقابلية للتغير Variability»[٣٠].

ببساطة، لا يوجد مصطلح آخر يمكن أن يكون فسطاطاً يمكن الاحتكام إليه للنظر في الدروس المستخلصة من السجل الأنثروبولوجي ـ أو التنوع في المقاربات والمنظورات التي يحويها. وقد لا يشترك معي في ذلك علماء الأنثروبولوجيا الذين سأواصل مناقشة أفكارهم في هذا الكتاب؛ بل بالعكس. كما أنه ليس كل النقاشات والتحليلات والشواغل تنبع من «نظرية

(٢٨) مقتبس منماينوفسكي في:
Brightman, "Forget Culture: Replacement, Transcendence, Reflexification," p. 534.

(٢٩) Robert H. Lowie, *The Crow Indians*, introduction Phenocia Bauerle (Lincoln: University of Nebraska Press, 2004 [1935]), pp. xxi-xxii.

(٣٠) Alfred L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1952), p. 357.

الثقافة» أو تدور حولها. لكن جميع علماء الأنثروبولوجيا يشتركون في التزام محدد هو **إيلاء اهتمام دقيق جداً** للتاريخ الاجتماعي للبشرية؛ والحذر من جاذبية الإدراك السائد، والطبيعة البشرية، والعقل. فهذه المصطلحات تسبب الكدر أكثر مما يفعل مفهوم الثقافة نفسه. وليس ذلك فقط لأنها تبدو غير ملائمة، أو لكونها سخافات غربية بلا مضمون، أو حماقات خطيرة؛ بل لأننا نعرف، من الأدلة الإثنوغرافية، أنّ لكلٍّ منها تاريخاً اجتماعياً خاصّاً.

إن أحد الأسباب التي تجعل من المهم التوصل إلى ثقافة أصلية ومصقولة، هو الأدوارُ المركزيةُ التي تحتلها الحياة الإنسانية في التخصصات العلمية الأخرى وبدرجات متفاوتة. ففي الطرف الأول، نجد علماء السياسة الذي يتعاملون مع الثقافة بوصفها أساسية وغير قابلة للتغير. إن قراءة بعض الأدبيات في نظرية العلاقات الدولية قد تثير غضب عالم الأنثروبولوجيا؛ إذ تبدو فيها الأمة، أو الثقافة القومية، محددةَ المعالم وصلبة كأنها صخرةٌ لا تتزعزع. وفي الطرف الآخر، ثمة علماء نفس يُجرون اختبارات على مجموعات صغيرة من الناس، ثم يستنبطون منها افتراضات حول الإدراك أو الطبيعة البشرية؛ لكننا لو اقتربنا عن كثب، لوجدنا أن المجموعة الصغيرة من الأشخاص الذين أُخضعوا للدراسة كانوا طلابهم في الجامعة ذاتها. وإنه بالنسبة إلى أي عالم أنثربولوجي جادّ، سيقفز إلى ذهنه حينها وعلى الفور سؤالٌ يقول: هل يمكننا حقاً استقراءُ استدلالاتٍ انطلاقاً من مجموعة من طلاب الجامعة في هارفرد، ثم تعميمُها على بقية البشرية؟ وإنه من خلال طرح هذا السؤال تماماً، يستحضر عالم الأنثروبولوجيا مفهوم الثقافة. وهذا أيضاً هو شيءٌ جيدٌ للغاية.

الفصل الثاني

الحضارة

يُعرف عن الثقافة والحضارة ارتباطُهما الوثيق بالتفكير الأنثروبولوجي، بحيث لا يمكن أن توجد إحداهما دونما الأخرى. والمصطلحان مترادفان في نظر إدوارد بورنيت تايلور؛ فقد كانا متصلين بحكم الضرورة على الأقل طوال فترة العصر الفيكتوري. ويمكن في الواقع المجادلة بأن علماء الأنثروبولوجيا في هذه الفترة كانوا أكثر اهتماماً بالحضارة منه بالثقافة.

ولِمَ لا يفعلون؟ ومن ذا الذي قد لا تهمه الحضارة؟

فنحن حين نفكر في الحضارة، تتوارد إلى أذهاننا تلك الآثارُ العظيمةُ (القديمة والحديثة)، والمكتباتُ (في الإسكندرية القديمة وفي لندن المعاصرة)، والجامعاتُ، ومحاكمُ القضاء، والمستشفياتُ، وأضواءُ الشوارع، والطرقُ المعبَّدة. وأنْ تكون متحضراً يعني أن تكون مستقيماً أخلاقياً؛ أن تلتزم بالقيم التي تقوم عليها المكتباتُ والمحاكمُ والمستشفياتُ: كحرية الفكر، والعدالة، والاهتمام بالآخرين. إضافة إلى ذلك، إذا كنت متحضراً، فأنت تُحسن آداب المائدة. وإنما اهتم الفيكتوريون بهذا كله لأنهم ربطوا علامات الحضارة هذه بالتقدم الأخلاقي.

وثمة حتماً أمثلة نتعرف من خلالها إلى الجانب المعاكس من هذا كله؛ فقد كان على بعض الأشخاص **بناء** تلك الآثار الكبيرة، من دون أن يكتب لهم البقاء ليُفيدوا من نتائج ذلك (يعرف كل تلميذ في عمر المدرسة أن الفراعنة ليسوا هم من سحب تلك الحجارة الضخمة التي بُنيت منها الأهرامات). تميل الطرق المعبدة بإتقان إلى الازدحام بحركة السير أكثر من غيرها لسهولتها. لذلك فنحن نعرف شخصيات ملهمة تجبرنا على التشكيك في زخرف الحضارة الظاهر وقصصها الرسمية؛ كـ«هنري ديفيد ثورو ـ Henry David Thoreau»،

الذي لجأ إلى شواطئ «والدن بوند ـ Walden Pond» الهادئة[1]. ونتفق جميعاً على أهمية الجهد الذي بذله «جوزيف كونراد ـ Joseph Conrad» على سبيل المثال؛ فقد خصَّص كتابَه الموسوم بـ«**قلب الظلام** ـ *Heart of Darkness*» لدراسة فظائع الاستعمار، في الوقت الذي كان فيه أنثروبولوجيون مرموقون يجمعون البيانات من لدن عملائه.

فحين نشر كونراد **قلب الظلام** عام ١٨٩٩، كانت جاذبية الحضارة قويةً للغاية، بحيث لم يُحدث الكتاب غير أثر يسير. لكن، وعلى غراره، شرع عدد صغير من علماء الأنثروبولوجيا في ذلك الوقت ـ يتقدمهم بواس ـ في التشكيك في الحضارة كفكرة أنثروبولوجية محرِّكة. وليس معنى ذلك أنهم اختاروا الركون إلى الأبد إلى شواطئ والدن بوند؛ بل إنهم بدؤوا يدركون أن الأنثروبولوجيا الحقيقية لا تتواءم مع هذا المصطلح. وذلك بالنظر إلى الإيقاع الأخلاقي اللصيق به؛ ولهذا السبب ظل مصطلحاً مزعجاً ومستفزاً في الأنثروبولوجيا، مقارنة بجميع المفردات الرئيسة الأخرى الواردة في هذا الكتاب.

وهو مزعج أيضاً لأنه ظل صامداً ولم يندثر أبداً. للدقة، وباستثناء بارز لعلماء الآثار (وسأعود إلى ذلك في نهاية هذا الفصل)، فأنت لن تجد الكثير من علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين ممن يفكرون أو يكتبون بمفردات حضارية صريحة؛ بل غالباً ما تكون اللغة التي تقبع وراء تلك المفردات ضمنية، أو ذات تأثير في الأطر التحليلية في الأنثروبولوجيا.

أما في أيامنا هذه، فقد صار النقد الأنثروبولوجي للـ«حضارة» أكثر تماسكاً؛ إذ ما مِن شك أنه مصطلح مركزي في المجال، وأنه صيغ من خلاله، وأن المناقشات المحيطة به تستحق الاهتمام. إذ يتيح لنا هذا الجدل المحيط بالحضارة الاطلاعَ على تفاصيل مهمة عن ماضي الأنثروبولوجيا وعلاقتها بالعالم الأوسع، كما تسمح باستكشاف إحدى أكثر المهام التي أخفقت فيها ولا تزال؛ وهي ضرورة الابتعاد عن مثل هذه اللغة ومثل هذا

---

(١) وذلك على الرغم من أن ثورو لم يعد إلى والدن بوند إلا لفترة محدودة من الزمن؛ إذ نراه يقول للقارئ في الصفحة الافتتاحية: «في الوقت الحالي، أعيش مؤقتاً حياة التمدن». انظر:

Henry D. Thoreau, *Walden* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1897), p. 1.

التفكير؛ إذ على الرغم من تراجع أعداد الأنثروبولوجيين المعاصرين الذين يؤيدون فكرة «الحضارة»، إلا أن الاستماع إلى اللغة التي يستخدمها السياسيون، والصحافيون، والمعلقون على المشهد الحديث، إنما يؤكد أن خطاب الحضارة باقٍ ويتمدد. ولذلك كله، فهي لا تزال تشكل المنطق خلف تلك اللغة. بعد الهجوم الذي وقع في سوق الكريسماس في برلين في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٦، غرد دونالد ترامب على تويتر بالقول: «يجب على العالم المتحضر أن يغير من طريقةِ تفكيره!»[٢]. وترامب يقول أشياء لا يقولها غيره من الناس أو لا يقدرون، وهذه العبارة ليست إحداها؛ بل هي إحدى الجمل الاعتيادية والنمطية في الجدل السياسي.

إنّ الحضارة لَكلمةٌ خطيرة، أو على الأقل صارت كذلك، وهي أخطر بكثير من كلمة ثقافة. ولتحديد السبب في ذلك، علينا أن نعود مرة أخرى إلى الأيام الأولى لتأسيس الحقل، وننظرَ في مكانة الحضارة داخل براديم التطور الاجتماعي.

من متوحش إلى متحضر

نشر إدوارد بورنيت تايلور، خلال وجوده في منطقة البحر الكاريبي والمكسيك، رواية شهيرة عن رحلاته؛ وقد أحب الفيكتوريون قصص المغامرات هذه، تلك التي يتزين أسلوبُها ذو الطابع الإثنوغرافي بالملاحظات والحكايات. لكنه تمكَّن بفضل أعماله اللاحقة، ولا سيما في كتابه الذي يُعدُّ أكبر إبداعاته والموسوم بـ«**الثقافة البدائية** ـ *Primitive Culture*»، والمنشور عام ١٨٧١، من تأكيد سمعته كشخصية رائدة في مجال الأنثروبولوجيا الناشئة آنذاك. وعلى الرغم من عدم تمكنه من الالتحاق بجامعة أوكسبريدج بسبب آرائه، إلا أنه عُيّن في أحد أهم المناصب الأكاديمية في الأنثروبولوجيا في جامعة أكسفورد، بفضل بحوثه الجادة.

ولم يكن تايلور رائدَ الأنثروبولوجيا الوحيد في عصره؛ إذ كان كلٌّ من

(٢) يراجع منشور ترامب على تويتر بتاريخ التاسع عشر من كانون الأول/ ديسمبر عام ٢٠١٦؛ في:

<https://twitter.com/realDonaldTrump? ref_src = twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctw-gr%5Eauthor> (accessed 20 December 2016).

هربرت سبنسر ولويس هنري مورغان، وكلاهما أكبر سناً منه بقليل، مؤثرين للغاية أيضاً في المجال. كان مورغان محامياً من شمال نيويورك. وعلى الرغم من أنه لم يسافر لأبعد من منطقة البحر الكاريبي، إلا أنه أنشأ مع عدد من الشباب الآخرين، ممن تشاركوا الافتتانَ بالأمريكيين الأصليين، نادياً سمّوه «النظام الجديد للإيروكوا ـ New Order of the Iroquois». ولا شك في أن تايلور تطلّع من وراء إنشاء هذا النادي إلى الترتيبات السياسية لرابطة الإيروكوا؛ وهي الكونفدرالية الشهيرة المكوَّنة من خمس أمم، الممتدة عبر نيويورك وإلى داخل كندا، والتي صارت فيما بعدُ مصدراً للاهتمام الأنثروبولوجي(٣).

اشتغل تايلور ومورغان وآخرون خلال هذه الفترة على ذاك العصر الذي سبقهم داروين إلى وصفه، على الرغم من أنه لا بد من التأكيد أن نظريات التطور الاجتماعي (بوصفه تطوراً بيولوجياً تماماً) ظهرت قبل نشر كتاب **أصل الأنواع**. ومع وجود اختلافٍ في درجة التأثير المباشر الذي أحدثه داروين على رواد العصر الفيكتوري، إلا أنهم عملوا جميعاً من خلال مفردات التطور، وطبقوها على العالم الاجتماعي مثلما تُفهم في العالم الطبيعي تماماً (والمكون من الرخويات والسرخسيات).

يعترف تايلور في كتاب **الثقافة البدائية** بأن وضع النباتات والأشخاص في الإطار نفسه قد يزعج بعض قرائه من المتدينين، فكتب: «بالنسبة إلى العديد من المتعلمين، يبدو أن رأياً يقول بأن تاريخ البشرية هو جزء لا يتجزأ من تاريخ الطبيعة، وأن أفكارنا وإرادتنا وأفعالنا تتفق مع قوانينَ محددةٍ مثل تلك التي تحكم حركة الأمواج، ومزيج الأحماض والأسس، ونمو النباتات والحيوانات؛ هو محض ادعاء مثير للاشمئزاز»(٤). أما بالنسبة إليه وإلى غيره من العلماء، تصدر الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والأنثروبولوجيا كلها من مشكاة واحدة.

ومثلما ذكرنا آنفاً، يتحدث سبنسر عن خلايا الكبد وعن المؤسسات

(٣) Thomas R. Trautmann, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship* (Berkeley, CA: University of California Press, 1987), p. 10.

(٤) Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (London: John Murray, 1871), p. 2.

السياسية في الوقت نفسه؛ أما تايلور فيقتبس بشدة من لغة العلوم الطبيعية، وجادل في أن على عالم الأنثروبولوجيا أن يتعامل مع القوس والسهم على سبيل المثال، بوصفهما «أنواعاً ـ Species»، وشدد على أنه ينبغي «تشريح» أي ثقافة معينة إلى تفاصيلها المكوِّنة لها. وبدا كما لو كان طالباً شغوفاً في درس البيولوجيا؛ فوضع الثقافة على الطاولة، وقطَّعها إلى أجزاء، ليضع على كل جزء منها بطاقة تحمل اسماً. ثم تطلَّب نقل فكرة التطور وزرعُها في المجال الاجتماعي، مجموعةً من المصطلحات على الأقل، انتظمت كلها حول مفهوم الحضارة.

إنَّ أحد أهم الأشياء التي يجب مراعاتها عن الحضارة هو أنها مصطلح علائقي «Relational»، فهي لا تتخذ معناها المنطقي إلا في وجود ظروف أخرى ومشاهدَ في الحياة تتناقض معها. وفي القرن التاسع عشر، كان أهم تلك الظروف هو التوحش «Savagery»، والهمجية «Barbarism». كانت الحضارة نفسها ابتكاراً جديداً إلى حدٍّ كبير (حيث تعود إلى القرن الثامن عشر)، في حين كانت المفردتان السابقتان أكثر قدماً، فقد استخدمهما الإغريق والرومان لتمييز أنفسهم عن الشعوب الأخرى. وكان مصطلح «الهمجي» مصطلحاً مهيناً استُخدم لوصف لغات الشعوب الأخرى بوصفها نوعاً من «الثرثرة»؛ ليس لأنها غير مفهومة فقط، بل غير متطورة أيضاً. أما «التوحش»، فمشتق من كلمة «سيلفا ـ sylva» اللاتينية، وتعني الخشب؛ أو بعبارة أخرى، الناس الذين عاشوا كالحيوانات(٥).

هذه هي ثلاثية المصطلحات التي شكَّلت المقاربة التطورية الاجتماعية المبكرة. وفي حين اعتنى عالِم البيولوجيا، بوصفها فئة تصنيفية، بمفاهيم المملكات، والشُّعب أو الأصناف، والطبقة؛ اضطلع عالِمُ الأنثروبولوجيا بالعمل على مستوًى أكثر إجمالاً؛ هو تحديد خطوط التمايز بين المتوحش والهمجي والمتحضر.

كان لدى مورغان مقاربة مفصلة وخاصة حول كيفية تحديد الموقع الذي يحتله مجتمع ما في واحدة من سبع مراحل. ففي كلٍّ من التوحش والهمجية ثمة مراحل دنيا ووسطى وعليا؛ في حين كانت الحضارة في الجهة الأخرى،

George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology* (New York: The Free Press, 1987), p. 10. (٥)

موحَّدة (على الرغم من أن ذلك لا يمكنه أن يفسر إنْ كان الأنجلوأمريكيون أكثر تحضراً من شعوب جنوب أوروبا مثلاً؛ فالكاثوليكي الإيطالي لم يكن ليرقى حتماً لمرتبة البروتستانتي البريطاني أو الأمريكي). تميَّزت مستويات التوحش الدنيا والوسطى باستخدام النار على سبيل المثال، واستخدم المتوحشون في المستويات العليا تقنيات مثل القوس والسهم. وتميزت الهمجية في المستويات العليا بالقدرة على صهر الحديد. أما الحضارةُ فبدأت بأبجدية صوتية واستخدام الكتابة(٦). ضمن هذه المجموعات، كما قد نتوقع، كانت ثمة العديد من الاختلافات الطفيفة. فلو قرأتم كتاب مورغان الموسوم بـ«**المجتمع القديم** ـ *Ancient Society*»، على سبيل المثال، لأدركتم الفرقَ بين الفخار الذي يتم تجفيفه بالهواء، وذاك الذي يُجفف بالنار؛ ويُعتبر هذا الأخير درجةً أعلى في سلم الكمال التطوري.

في مثل هذا المخطط، يصير التصنيف مهمة جليَّة ودقيقة. فالعراة والبدو الرُّحَل شديدو التوحش. وحيث توجد الأكواخُ المبنيةُ بالأغصان والطين، واستخدامٌ للأدوات المصنوعة من الحديد، فثمة همجيون مئة بالمئة. أما حيث توجد الباستا، أو ربما البارود، أو سُلطة سياسية مركزية تنتظم حول نصوص مدونة؛ فمرحباً بكم في الحضارة. وقد سمح هذا المخطط لشخصيات مثل مورغان بتقديم صورٍ محددةِ المعالم للعالم؛ إذ كتب يقول: «حين كانت أفريقيا، ولا تزال، في فوضى عرقية ما بين توحش وهمجية، كانت أستراليا وبولينيزيا Polynesia في مرحلة من التوحش، خالصةٍ وبسيطة، مع وجود فنون ومؤسسات تتواءم مع تلك الظروف»(٧).

ما مِن شك في أن التطور الاجتماعي وخطابَ الحضارة قد صيغا بحسٍّ

---

(٦) Lewis H. Morgan, *Ancient Society; or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization* (Chicago, IL: Kerr and Company, 1877), pp. 4-12.

(٧) لم يعنِ الأمر حينها أن أفريقيا استغلقت على الفهم؛ بل كانت «فوضى عرقية» بسبب مجموعة من التكوينات الاجتماعية الموجودة فيها. فقد صُنفت قبائل «هادزا» التي تستوطن شرق أفريقيا، على سبيل المثال، بوصفها من «الصيادين وجامعي الثمار» المتوحشين، في حين اعتُبرت قبيلة «نغوني ـ Nguni» في جنوب أفريقيا همجية بسبب وجود نظام سياسي قائم على العشيرة وحياة رعوية؛ فالهمج في النهاية هم من تمكنوا من استئناس الحيوانات وامتلاك تراتبيات سياسية. انظر:

Morgan, *Ancient Society; or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, p. 16.

أخلاقي. فلم يشوه هؤلاء الآباءُ الأوائلُ الشعوبَ «الأجلاف» بصورة كاملة ـ فقد كان لدى مورغان تقدير أصيل لثقافة الإيروكوا ـ إلا أن هذا المخطط لم يكن فيه غير مكان ضئيلٍ جداً للمتوحش النبيل كما في عمل جان جاك روسو[٨]. ويبدو هذا جلياً للغاية من خلال التزامهم بنظرة تقدمية للتاريخ، بل وغائية مثلما أوضحتُ آنفاً. إن الحقيقة هي أن الجنس البشري، ومثلما قال تايلور، أُخضِع لقوانينَ تشبه تلك التي تخضع لها حركةُ الأمواج، مما منح لهذا البراديم جنوحاً قوياً نحو الحتمية.

ويقع في قلب هذه المقاربة الشبيهة بالقانون Law-Like Approach مبدأُ «الوحدة السيكولوجية للبشرية». فقد كان تايلور ومورغان رائدا الرأي القائل بأن القدرات العقلية للمتوحش هي نفسها قدرات الرجل المتحضر؛ إذ كانت الإنسانية في جوهرها عرقاً واحداً، وعقلاً واحداً.

إن هذا المبدأ مهم لسببين اثنين؛ **أولاً**: لقد منح علماءَ التطور الاجتماعي ما يحتاجه العلماءُ تماماً؛ الثابت. فمع افتراض الوحدة السيكولوجية، صار ممكناً بناء تاريخ البشرية، بل وما قبل التاريخ أيضاً، باستخدام ما صار يسمى «المنهج المقارن» (وهو ليس مصطلحاً أصلياً أو محدداً!). **ثانياً**: صار من السهل اعتماد مقاربة التحليل الكمي القائم على الأجزاء. يقول تايلور: «إذا كان القانون في أي مكان، فهو في كل مكان»[٩]. وحين يقول إن الثقافة يمكن تشريحها إلى تفاصيلها، فهو يعني ذلك حرفياً. فقد أعاد جرْد الفنون والمؤسسات على المستوى الجزئي، إنتاجَ ما فعله المخطط الشامل الخاص بثلاثية التوحش ـ الهمجية ـ الحضارة، على المستوى الكلي تماماً.

---

(٨) يقول تايلور: «يوصف (الكاريب ـ Caribs) بأنهم عرق مرح، متواضع، لبق، وصادقون مع أنفسهم بحيث إذا فقدوا أي شيء خارج المنزل قالوا بنبرة طبيعية: «لا بدّ من أنّ مسيحياً مرّ من هنا». وهم مع ذلك، يتميزون بالضراوة الخبيثة التي يعذبون بها أسرى حروبهم؛ إذ يستخدمون سكيناً وجمرات النار والفلفل الأحمر، ثم يطهونهم ويأكلونهم في لذة فائقة، وهو ما منح سبباً معقولاً لتسميتهم باسم كاريب (أو كانيبال أو آكلي لحوم البشر) ليصير اللقبَ العام لأكلة البشر في اللغات الأوروبية». انظر:
Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (London: John Murray, 1871), p. 30.

(٩) Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, p. 24.

فإذا نظرتَ إلى ثقافة ما من خلال هذا المنهج المقارن على سبيل المثال، فعليك الانتباه إلى «تفصيل» رئيس هو القرابة. فمؤسسة القرابة في هذا التحليل موجودة بالضرورة، وكل ما عليك القيام به هو تقدير موقعها على سُلم التطور. ولا تتطابق كل التفاصيل دائماً مع موقع محدد على السلم، بل ثمة قواعدُ عامة (أو هي في الواقع افتراضات كما سنرى لاحقاً). وهكذا، ينبغي النظر إلى النظام المرتكز على نسب الأب Patrilineal بوصفه أكثر تطوراً من النظام المرتكز على محورية الأم Matrilineal، ويمكن أن يُشار إليه، داخل القياس الأشمل للوضع التطوري للمجتمع، بعلامة، تشبه وضعَ البطاقة التي تُلصق على نموذج ما. ولماذا ذلك؟ لأنه **من الواضح** أن النسب الأبوي أكثر تقدماً، ويكمن وراء ذلك سببٌ منطقي؛ هو أن هؤلاء الفيكتوريين اعتمدوا على سمات الاستقامة الأخلاقية، والاستقرار الاجتماعي، والتعقيد الاجتماعي. فأنت لا تستطيع أن تعرف أن رجلاً ما هو الأب البيولوجي للطفل باليقين نفسه الذي ستعرف به أن امرأة ما هي أمه البيولوجية، ولذلك يدل النظام المتمحور حول الأب على حالة متطورة من العلاقات الجنسية وعلاقات القرابة. وفي نهاية المطاف، لا يتحكم المتوحشون والبرابرة في دوافعهم الجنسية، ولذا فإن المرأة المتوحشة قد يكون لها علاقة جنسية مع رجال مختلفين، من دون أن تعرف أو تهتم لمعرفة من هو والد طفلها بينهم جميعاً.

ويتيح مبدأ الوحدة السيكولوجية أيضاً اللعب بعنصر الزمن. فما دام لدينا هذه الوحدة، ولأن القانون موجود في كل مكان، وبما أننا، كالأمواج، ننحسر ونتدفق بأسلوب يشبه القانون المتكرر؛ فقد بات ممكناً بالنسبة إلى التطوريين الاجتماعيين أن يعاملوا شعوب الإيروكوا، والكاريبي، والهادزا، كأنها حفريات حية؛ إذ يمكننا مشاهدتهم عياناً وتدوين البيانات عن ماضينا الخاص، الغامض والقاتم. فقد «مر أسلافنا القدماء بالظروف نفسها، واحدة تلو الأخرى، وامتلكوا بلا أدنى شك المؤسسات ذاتها أو شبيهة بها، ومعها العديد من الأعراف والعادات المشابهة»[١٠]. إنه بقدر اهتمام نزعة التطور الاجتماعي بالتاريخ العميق من جهة ـ أي تطوُّر الجنس

(١٠) Morgan, Ibid., p. 169.

البشري على مدى عشرات الآلاف من السنين ـ بقدر ما كانت تقع، من جهة أخرى، خارج التاريخ Ahistorical تماماً.

لقد شكّلت هذه اللاتاريخية مصدراً للاستياء لدى بواس. ففي مقال نشره عام ١٨٩٦، انتقد أعمالَ المتطرفين التطوريين لتأكيدهم على وجود قوانينَ تحكم التطور الاجتماعي والثقافي للبشرية. وجادل بأن المشكلة في هذا التحليل هو أنه يتجاهل ما نعرفه في واقع الأمر، من أنَّ سماتِ الثقافة وأنماط المخالطة الاجتماعية هي في كثير من الأحيان مقتبَسة ومعدَّلة. إضافة إلى ذلك، فإن التركيز على قوانين التطور كما طورها تايلور وآخرون قد أدى إلى إنتاج مقاربة استدلالية، بحيث انطلقوا من العام إلى الخاص؛ وهذا، بحسب بواس، علم زائف. فكان ذلك كالبدء من الخلاصة والعمل في الاتجاه المعاكس. في حين على الأنثروبولوجيا أن تكون مجالاً استقرائياً للتحقيق العلمي، بحيث تنطلق من الخاص إلى العام. إن هذا التركيز على التاريخ وعلى الخصوصية هو، ومثلما استكشفنا ذلك آنفاً، أساس مفهوم الثقافة مثلما أرساها بواس. ومثلُ هذه الحكاية الخلفية تسمح لنا أن نقدر كيف ولماذا اعتبر بواس أن «تشريح» الثقافة إلى «تفاصيلها»، مثلما تعتمده نزعة التطوُّر الاجتماعي للثقافة، لا معنى له. فتشريح ثقافة ما يعني قتلها بالضرورة. وقد كان الرجل قاسياً جداً في خاتمته؛ إذ يقول: «إن المنهج المقارن، على الرغم من كل ما قيل وكُتب في مدحه، كان عاجزاً عن توليد نتائجَ محددة، وأعتقد أنه لن يصير مثمراً ما لم نشجب سعيَه العابث في سبيل بناء تاريخ موحَّد ومنتظم لتطوُّر الثقافة»(١١).مكتبة .. سُر مَن قرأ

ثمة مشكلة أخرى، هي أن نزعة التطور الاجتماعي الفيكتوري كانت فلسفة أخلاقية تلبس لبوس العلم. وقبل الشروع في الكشف عن هذا الأمر وفهمه بصورة أكبر، من المهم عدم الإفراط في تبسيط إسهامات كل من تايلور ومورغان وغيرهم، أو اعتبار ما دونوه مفارقاً لعصره. إن أحد الأشياء التي أغفلتْها أشكالُ النقد المعاصرة تجاه هؤلاء الفيكتوريين، هو أن مبدأهم الشامل قد ارتبط في كثير من الأحيان بفكرة التقدم. فقولهم، في سبعينيات

(١١) Franz Boas, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology," *Science*, vol. 4, no. 103 (1986), p. 908.

القرن التاسع عشر، إن الـ«بوشمان ـ Bushman» في كالاهاري، و«الجنتلمان» في لندن، بينهما وحدة سيكولوجية، كان يتحدى منطقاً في العنصرية Racism والنزعة العرقية Racialism ظل يتمتع بقوة كبيرة لزمن طويل (ولا يزال)؛ وهو المنطق الذي يقول إن هؤلاء الأشخاص، البيض وغير البيض من الناس، لديهم قدرات عقلية مختلفة نوعياً. وعند هذه النقطة في واقع الأمر، وقف بواس جنباً إلى جنب مع أسلافه الفيكتوريين.

ففي ذلك العصر، كان من المألوف جداً مقاومةُ أي فكرة تقول إن الأفارقةَ كانوا قادرين عقلياً على تحقيق أي شيء قد يشبه «الحضارة». لذلك حين عثرت السلطات والمبشرون الاستعماريون الأوروبيون على أنظمة سياسية شبيهة بالدولة في أفريقيا الوسطى، فسروها بغير ذلك. من ذلك مثلاً أن شعب التوتسي الذين كانوا في مركز النظام الملكي في رواندا، لم يكونوا أفارقة في النهاية؛ ثم استندوا إلى قصة حام في الكتاب المقدس؛ إذ خلص العديد من المستعمرين إلى أن التوتسي لا بد أنهم قبيلة مفقودة بزغت في إسرائيل. وطُرحت حجج أخرى مماثلة فيما يتعلق بمملكة «مونوموتابا ـ Monomotapa» المندثرة في جنوب أفريقيا، وتوصلوا أيضاً (بمن فيهم علماء في الآثار) إلى أن الآثار الرائعة لزيمبابوي العظمى لم يكن السودُ ليشيدوها.

وأنا هنا أسميه «المنطق العرقي» لأن ثمة تنويعات منه. ونزعةُ التطور الاجتماعي الفيكتورية إنما انتهت إلى تشجيع منطق آخر مختلف وإضفاء الشرعية عليه. فلم يكن الأساس المنطقي rationale الفيكتوري مبرَّراً بالاختلافات النوعية بقدر ما اعتمد على الاختلافات الكمية. كما أن الأمر كان يخص الزمن لا البيولوجيا؛ إذ لم يكن «الآخرون» في هذا المخطط التطوري مخلوقات مختلفة تماماً، بل كانوا نحن قبل أن يأتي زماننا؛ فكأنما هم الأطفالُ الذين قد يصيرون نحن ذات يوم، ولكن لا يزال أمامهم طريق طويل ليمشوه.

ووافق هذا النوع من النزعة الأبوية أغراضَ الإمبراطورية بامتياز. ففي الوقت الذي انهمك فيه أساتذة الأنثروبولوجيا الجدد في دراساتهم يرسمون مسارات التوحش، والهمجية، والحضارة، كانت مجموعة كاملة من الفاعلين الآخرين في القرن التاسع عشر يُسخِّرون منطق الحضارة ومفرداتها لتبرير

الإمبريالية؛ وهم الحكام العامون البريطانيون، والفِرق الاستعمارية الفرنسية، والمبشرون البيوريتانيون الألمان.

إن مهمة إشاعة الحضارة The civilizing mission، هي سمة واسعة الانتشار في أرشيف الحقبة الاستعمارية، وهي الخلفية التي يجب الانتباه لها بشدة عند القراءة عن هذه الفترة. فلا يمكنك التقدم في قراءة أي رحلة، أو تقرير عن مهمة، أو مراسلة استعمارية، من دون أن تصادف قوة هذا الأمر بين ثناياها. وأيُّ طالب في التاريخ الاستعماري، سيكون على دراية بنمط خطاب التباهي والمفاخرة الذي كانت تستخدمه البعثات التبشيرية في جمعية لندن للتبشير، أو لادعاءات السياسيين، كرئيس الوزراء الفرنسي جول فيري، الذي أعلن أن من حق فرنسا وواجبها إشاعة «أفكار الحضارة في أعلى معانيها»[(١٢)].

إحدى الدراسات التي تقبض بصورة جيدة على ديناميات مهمة إشاعة الحضارة هي التي كتبها كلٌّ من «جان، وجون كوماروف ـ Jean and John Comaroff»[(١٣)]. كان الزوجان خبيرين متخصّصَين في شعوب تسوانا في بوتسوانا وجنوب أفريقيا، وعلى مدار القرن التاسع عشر، وثّقا بكثير من التفاصيل كيف صاغ خطابُ «المسيحية، والتجارة، والحضارة»، المواجهةَ الاستعمارية والتصوراتِ الغربية عن أفريقيا باعتبارها «القارة المظلمة». لقد نسَّق الزوجان كوماروف أبحاثهما الميدانية المعاصرة في السبعينيات والثمانينيات، لتتوافق مع المصادر الأرشيفية وقراءاتٍ في الثقافة الشعبية، ثم صاغا، بناء على ذلك، ما سمياه بـ«المحادثة التاريخية ـ The Long Conversation» بين المبشرين (ومعظمهم مستقلون؛ وآخرون أمثال «روبرت موفات ـ Robert Moffat» و«ديفيد لڤنغستون ـ David Livingstone») ومن يُفترض أنهم المجموعات التي ستتبِعهم. إن تركيزَهما على المبشرين بدلاً من

(١٢) Jules Ferry, "Speech before the French National Assembly (28 July 1883)," in: Alfred Andrea and James Overfield, eds., *The Human Record: Sources of Global History, vol. II: Since 1500* (Boston, MA: Wadsworth, 2012), p. 295.

(١٣) Jean Comaroff and John Comaroff: *Of Revelation and Revolution, vol. 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991), and *of Revelation and Revolution, vol. 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997).

المسؤولين الاستعماريين، أو التجار، لا يعني أن هذه الشخصيات كانت غير مهمة؛ بل لأنه في الواقع كان المبشرون هم أول الواصلين إلى المنطقة (وفي كل مكان)، وظلوا فيها لفترة أطول، واستوعبوا الأمور بشكل أفضل (حتى قدوم علماء الأنثروبولوجيا الذين ترعاهم الحكومة بطبيعة الحال).

إن جزءاً مهماً مما تظهره دراسة الزوجين كوماروف هو كيف يجب فهم الحضارة والتعامل معها في إطار العلاقة مع الله ومع السوق على حدٍّ سواء، وكذا عالم الضيافة، وقواعد التهذيب، والاتيكيت، والتصرف. لقد امتد الكثير مما فعله المبشرون في أفريقيا الاستعمارية إلى أبعد من الدعوة إلى الإنجيل في حد ذاته؛ إذ أعادوا ترتيب كل شيء تقريباً، وليس الأمور الواضحة ذات الصلة كممارسات الزواج فحسب (إذ دفع تعدد الزوجات مبشرين كثراً إلى صراعات أخلاقية)؛ بل حتى تفاصيل بدَتْ بسيطةً كتخطيط قرية أو استخدام أدواتٍ ما. فأنْ يكون المرء متحضراً Civilized يعني أيضاً أن يكون متمدِّناً Civil؛ أي أنْ يجسد ويتبع أخلاقَ المجتمع المهذب. وغالباً ما كان المبشرون مؤيدين للعلم في مواجهة كل ما اعتُبر لاعقلانية وخرافات وسط السكان الأصليين؛ لذا فقد أنشؤوا المستشفيات والمدارس، لعلاج الجسد وتدريب العقل بالتعليم.

لم تكن «الكولونيالية» واحدةً في كل مكان، ولم تكن مشروعاً موحَّداً يسيطر عليه أسقفٌ، أو رئيسُ وزراء، أو ثريٌّ مغامر. وقد أثبت ذلك بالوضوح الكافي الزوجانِ كوماروف وكثير من الطلاب الجادين في التاريخ الإمبراطوري والكولونيالي. لكنهم أظهروا أيضاً مدى قوة التحوُّل الذي طاول ما يمكن أن نسميه مفردات الحضارة.

يطلق الزوجان كوماروف على هذه المفردات اسم «استعمار الوعي ـ Colonization of Consciousness»؛ وهو حجة تقول إنَّ الرعايا في كلٍّ من عصر الإمبراطورية وفي التبشير قد أُقحما، سواء عن قصد أو من دونه، في نقاش طويل، بحيث كان عليهم القَبول بشروط هذا النقاش مثلما يحددها الأوروبيون والأمريكيون. وفي فصل يرِد في أحد كتبهما ويُقتبس بكثافة، يوضح الزوجان كوماروف ذلك من خلال مناقشة مقطعٍ من كتاب ديفيد لڤنغستون، الذي ربما يكون المستكشِف التبشيري الأكبر والأكثر شعبية في

العصر الفيكتوري (دُفنت جثته في دير وستمنستر؛ أما قلبه فدُفن في أفريقيا استجابة لوصيته). ويروي في هذا المقطع حواراً دار بينه وبين رجل من قبيلة تسوانا تبادلا فيه الأفكار. ويلعب فيه دور «طبيب الطب ـ Medical Doctor» (ولنتذكر هنا أن هؤلاء المبشرين كانوا أيضاً رجالَ علم يسخِّرون علمهم في خدمة الله)، بينما يُحال إلى رجل تسوانا باسم «طًبيب المطر ـ Rain Doctor». يستدعي لڤنغستون في هذا الحوار العلم، والعقل، واللاهوت، في محاولةٍ لإقناع طبيب المطر بأن جهودَه لاستجلاب المطر تذهب سدًى؛ فهي المصادفات في أفضل الأحوال، ومناشدات موسمية تثير السخرية للسُّحب الماطرة (حين تتجمع في الأفق البعيد). ويحسن طبيب المطر قيادةَ الحوار بمهارة في واقع الأمر، رافضاً الخضوع للعديد من الأفكار التي طرحها لڤنغستون؛ بل ويكشف ما يراه نفاقاً يمارسه المبشر. بينما يقدِّم لنا لڤنغستون في هذه الحالة، نموذجاً للآخر المغاير الذي يرفض الاقتناع؛ وليس كبدائيٍّ لا حول له ولا قوة وعناد يشبه عناد الأطفال. وهكذا يؤول الأمر برمته في نهاية هذه المحادثة إلى أن كل شيء يتم وفقاً للشروط التي وضعها لڤنغستون، وأنَّ العلم، والعقل، واللاهوت هي ما يصوغ مقاييس ما يُعتبَر من لغة الحوار وما ليس لغةً مقبولة، لتنتهي المحادثة بانتصار الحضارة.

هل جرت هذه المحادثة بالفعل؟ ربما نعم. فهل حدثت تماماً كما ينقلها لڤنغستون؟ هذا أمر مشكوك فيه؛ لأنه يحكي قصته التي كان لا بد لها أن تكتمل على الوجه الذي يُقنع جمهورَه المستهدَف، وذلك بالنظر إلى الردود اللحظية والحاسمة لرجلٍ محليٍّ ومشاكس. ويجادل الزوجان كاماروف بأن ذلك يمثل صورة كاشفة وأكثر شيوعاً لـ«مواجهةٍ تجري بين ثقافتين»[١٤]. وليس المحك هاهنا أن «الثقافة الغربية» انتصرت، بل إنَّ فكرة وجود مثل هذا الأمر لَهُو شيء يرفضه كاماروف ومعظم علماء الأنثروبولوجيا الذين يحترمون مهنتهم ـ مثلما آمل أني أوضحتُه بما يكفي في الفصل السابق. في واقع الأمر، يوضح السجل الإثنوغرافي ذاته أنَّ مثل هذه المحادثات والتبادلات، وحتى المواجهات، كانت تحمل معنيين مزدوجين أو أكثر. إنّ الكثير مما وثَّقه الزوجان كوماروف في أعمالهما في الأنثروبولوجيا التاريخية

(١٤) المصدر نفسه، ص٢١٣.

إنما يعبّر في حقيقة الأمر عن أفرقةٍ للفكر الغربي Africanization of Western Thought، إلى الحد الذي لا تصير فيه هذه الدلالات ذات معنى إلا من خلال علاقتها مع بعضها البعض.

لكن السجل الإثنوغرافي يوضح أيضاً أن مفردات الحضارة كان لها في كثير من الأحيان تأثيرٌ قويٌّ وضارٌّ على الديناميات الاجتماعية الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، وعلى المخيال الثقافي. فبعد نحو قرن من هذا التبادل الذي ظهر في رحلة لڤنغستون، قدّم طبيب آخر تشخيصاً بالغاً للوضع الكولونياليّ. كان فرانز فانون طبيباً نفسياً من «مارتينيك ـ Martinique»(*)، تعلّم في فرنسا وذهب إلى التدريب في مستشفى بالجزائر، ثم انتهى للاشتراك في الكفاح الجزائري من أجل الاستقلال. ومثّل كتاب فانون الكلاسيكي، الموسوم بـ«**أقنعة بيضاء، جلود سوداء** ـ *Black Skin, White Masks*»، والمنشور عام ١٩٥٢، نداءً للتوحد موجَّهاً لكل أولئك الذين يصطفون خلف طبيب المطر في تسوانا، وصفعةً قوية في وجه السيد المستعمِر والخاضع المستعمَر على حدٍّ سواء، وازدراءً قوياً للافتراض القائل إن «الزنجي هو مرحلة من مراحل التطور البطيء من القرد إلى الإنسان» (وبالقدر نفسه، لفكرة التقدم المتضمنة في مبدأ الوحدة السيكولوجية). ويواصل فانون: «إنما يجد كل شعب مستعمَر ـ وبعبارة أخرى؛ كل شعب خُلق في روحه شعورٌ بمركَّب النقص عبر إماتةٍ ودفنٍ لأصالته الثقافية المحلية ـ نفسَه وجهاً لوجه مع لغة الأمة الحاملة للحضارة تجاه بلده؛ أي مع ثقافة البلد الأم. وبقدر اعتناقه للمعايير الثقافية للبلد الأم يترقّى المستعمَر من مرتبته كرجلِ أدغال؛ فيصير أكثر بياضاً كلما تدرَّج في التخلّي عن سواده شيئاً فشيئاً، وكذا عن أدغاله»(١٥).

ثمة مثالٌ مختلفٌ وأكثرُ حداثةً عن أثر «مكانة رجل الأدغال» نجده في العمل الذي أُنجز عن الـ«إيسي إيخا ـ Ese Ejja» في شمال

(*) جزيرة في شرق البحر الكاريبي وأحد الأقاليم المكونة للأراضي الفرنسية فيما وراء البحار (المترجم).

(١٥) Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (New York: Grove Press, 1967 [1952]), pp. 17-18.

بوليفيا[١٦]. وتنتمي لغة إيسي إيخا إلى عائلة «تاكانا ـ Tacana» اللغوية، ويبلغ عدد أفرادها أقل من ألف وخمسمئة شخص، يتوزعون على أجزاء من بوليفيا وبيرو؛ يمارسون الصيد وزراعة الأرض بعد حرقها ويعيشون في مستوطنات قروية (تنتظم اليوم حول ساحات كرة القدم). ومثل العديد من المجموعات الصغيرة المحلية، عانى الـ«إيسي إيخا» على أيدي المستوطنين الأوروبيين غالب الوقت، وعاشوا مهمشين على تخوم القرى النائية، أو استُخدِموا كيَدٍ عاملة في المناجم.

قادت «إيزابيلا لوبري ـ Isabella Lepri» بحثاً ميدانياً في الفترة الممتدة بين عامي ١٩٩٩ و٢٠٠١، وسمعت في كثير من الأحيان الـ«إيسي إيخا» وهم يقولون إنهم «ليسوا أناساً كما يجب»، وإنهم كانوا لا يزالون متوحشين وهمجيين في حين كان البوليفيون البيض والمولدون في المدن أناساً متحضرين. في اللغة المحلية، يُشار إلى الأشخاص البيض في واقع الأمر باسم «ديخا ناي ـ dejja nei» (أي إنهم أناس يمتازون بالجمال/ حقيقيون/ فعليون/ وكما يجب). وتخبرنا ليبري، باستخدام أمثلة كثيرة، أن القرويين الذين تعرفَت عليهم رغبوا أن يكونوا مثل البيض في المدن الكبيرة. في القرية، تعرفت على امرأة تريد أن تطبخ «بالخضر البيضاء» كالبصل وبالكمون، وطلبت من ليبري شراء الجبن حين رافقتها إلى المدينة، ورغبت دوماً في تناول طعام الغداء وقت «الظهيرة» (على الرغم من أن ليبري تخبرنا أن الأمر لم يكن له علاقة بساعة الظهيرة). وقد حدثت بعض الانعطافات الثقافية المحلية: فالشباب الذين يلعبون كرة القدم ـ وهي اللعبة الأهم بالنسبة إلى الـ«إيسي إيخا» ـ يقلدون ما يعرفونه من الثقافة الشعبية عن كيفية اللعب، واللباس، والتصرف على أرض الملعب؛ لكنّ اختلافاً واحداً يظهر للعيان، هو أن تسجيل هدف لا يُسفر أبداً عن أي استعراض للقوة أو التباهي، فضلاً عن الفرح؛ فالفوز أو النجاح على الآخرين في تقاليد «إيسي إيخا»، هو دعوة للصراع الذي يبذلون كل ما في وسعهم لتجنُّبه (ففي مباراة «إيسي إيخا»، لا يركز الطرف الفائز على النتيجة النهائية؛ بل يُحصون عدد الأهداف التي كان سيحتاج إليها الطرف الآخر ليعدل النتيجة). على أي حال، يفكر

(١٦) Isabella Lepri, "Identity and Otherness among the Ese Ejja of Northern Bolivia," *Ethnos*, vol. 71, no. 1 (2006), pp. 67-88.

الشباب منهم عموماً أنهم «بالكاد بلغوا الـ'ديخا'» - في مسيرهم على طول الطريق المؤدية إلى الحياة المتحضرة.

لقد استوعب الـ«إيسي إيخا» لغة الحضارة، لذا فهم ليسوا «متوحشين بؤساء» بأي معنى من المعاني. وتكشف الجوانب الأخرى لمواقفهم تجاه البوليفيين البيض صورةً أكثر تعقيداً. فهم يريدون أن يكونوا «متحضرين» لكنهم لا يريدون أن يكونوا بوليفيين بيضاً، أو أن يعيشوا في المدن التي يعتبرون أنها قذرة، وخطيرة، وعنيفة. هم يرون أن الحياة في القرية جيدة، والناس فيها يراعون بعضهم بعضاً، والطعام وفير ويتم تشاركُه. وكلما تواصل الـ«الإيسي إيخا» بشكل مباشر مع الغرباء، تبدّى هذا الفخر المحلي جلياً بحيث يقلب مفردات الفهم الذاتي. إن مثل هذه التحولات في تعريف الذات والتقييم الذاتي ليست غريبة، لكن، وفي السياق الأمازوني، حاججت العديد من الأدبيات عن الثقافات المحلية بأن ثمة خصوصية إقليمية لهذه الديناميكية، تسمى «النزعة المنظورية - Perspectivism». وسأعود إلى هذه المقاربة في الأنثروبولوجيا في الفصل الثامن من هذا الكتاب، لأنها استحثت الكثير من الاهتمام في السنوات العشرين الماضية. إن الفكرة ها هنا ببساطة هي أنْ نلاحظ أنه إلى جانب مقاربة كرة القدم، يمكننا أن نرى كيف «يريد الـ'الإيسي إيخا' أن يكونوا «ديخا»، لكن وفق شروطهم الخاصة، ومن خلال التقليد الانتقائي، بحيث يستثنون أنماط السلوك التي قد تتعارض مع أخلاقياتهم الخاصة»(١٧).

توضح الأبحاث التي أُجريت على الـ«الإيسي إيخا» كيف أننا لا نزال نحتفظ بلغة الوحشية والحضارة حتى اليوم، ومظهرٌ رئيسٌ من هذا قد يُعبَّر عنه في استخدامنا الصريح لمثل هذه المصطلحات، بل وأيضاً فيما أسميتُه آنفاً بالمفصل الزمني الموجود في التفكير التطوري. فهذا المفصل قد يعمل بصورة ضمنية ودقيقة للغاية في غالب الأحيان، لكن إدراك وجوده ضروريٌّ لفهم كيف يعمل المنطق من ورائه. فالناس يستخدمون عبارات قد تكون أقسى من الملاحظات غير الملائمة والقاسية الكامنة في جملة مثل نحن لسنا «أناساً كما يجب»؛ وذلك حين يصفون غيرهم(وأحياناً أنفسهم) بأنهم **متخلفون، ومتأخرون عن زمانهم، وعالقون في الماضي**... إلخ.

---

(١٧) المصدر نفسه، ص٧٥.

إن مثل هذه الطريقة في التحدث شائعة، ليس في حالات الكولونيالية أو ما بعدها فقط، بل في كل مكان. فإذا كنت تعيش في ريف ويلز أو ريف أيداهو، قد يصفك سكان كارديف أو سياتل بأنك متأخر. مثلما قد تقولها أنت عن نفسك وترى في ذلك مصدراً للفخر. إنَّ وجهة نظري هنا هي أن هذه الانحرافات في العبارات، حتى وإن استُخدمت في كثير من الأحيان في نكات بريئة ومرحة، إنما تعبّر عن منطق النزعة التطورية الاجتماعية، بنفس قدر الوصف الذاتي الذي يطلقه الـ«الإيسي إيخا» على أنفسهم.

ولا يقتصر عمل هذا المنطق على السخرية من الفولكلور الريفي الويلزي، أو في التحليلات الأنثروبولوجية لسكان الأمازون الأصليين. ففي مثال «الحرب العالمية على الإرهاب»، التي عرضناها في بداية هذا الفصل، تظهر وجهة نظرٍ مماثلة في تغريدة ترامب على تويتر. لقد ظهر خطاب الحضارة على قدم وساق بعد هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر مباشرة، وانطلقت الدعوات التي وُجِّهت للعالم المتحضر للوقوف بحزم ضد الأعمال الوحشية للإرهابيين، صاغها سياسيون ومثقفون من جميع أنحاء الغرب ومن خارجه في بعض الأحيان. وليس هذا من الفرادة في شيء. فالعدو الآخر سيكون دائماً همجياً أو متوحشاً على نحو ما. فلوْ ألقينا نظرةً على ملصقات الدعاية في أمريكا خلال الحرب العالمية الأولى، لوجدنا توصيفات للألمان بأنهم «الهون ـ Huns»؛ أي التتار الهمجيون ـ أي إنهم لم يكونوا متحضرين بالمرة، لا بل وليسوا بشراً في بعض التمثلات؛ بل قروداً مخيفة. وإنَّ ما صار لافتاً ومهماً في الحرب على الإرهاب بصورة خاصة، هو مفهوم الحضارة نفسه، لاسيما مثلما عبَّر عنه صموئيل هنتنغتون؛ أستاذ العلوم السياسية بجامعة هارفرد.

ففي عام ١٩٩٣، نشر هنتنغتون مقالة كان لها تأثير واسع، عنوانُها: «**صراع الحضارات**»، أوضح فيها وجهة نظره في مستقبل السياسة العالمية[١٨]. فقد جادل بأنه مع انتهاء الحرب الباردة، لن تتعرَّف الجغرافيا السياسية بالصراع الإيديولوجي بين الاشتراكية والرأسمالية؛ بل إن لغة العوالم الأولى والثانية والثالثة ستتلاشى بالفعل، وسيحلّ صراعٌ بين

(١٨) Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?," *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3 (1993), pp. 22-49.

الحضارات محلّ نظام الحرب الباردة. ويعرّف هنتنغتون الحضارة بأنها «التجمع الثقافي الأعلى للناس، والمستوى الأوسع للهوية الثقافية، التي يمتلكها البشر، وتُميِّزهم عن غيرهم من الأنواع الأخرى»[١٩]. ويبرز قدرٌ كبيرٌ من التقلُّب في استخدام هنتنغتون لمصطلحَي «الثقافة» و«الحضارة»؛ فالأول مُتضَمَّنٌ في الثاني، ولديه مزيد من المواصفات على المستويين المتوسط والجزئي، لكنه يستخدم المصطلحَين بصورة متبادلة من عدة نواحٍ. في هذا الصدد، وبإضافة المدى الذي يعتمد فيه هنتنغتون في تعريفه علَى مبدأ الوحدة السيكولوجية، نرى فهمَه للمصطلح يشبه إلى حدٍّ كبير فهْمَ تايلور. إذ بالنسبة إلى الرجلين، فإن الحضارة والسردية الأخلاقية التي تقبع خلفها هي ما يحظى بأهمية أكبر.

ومن دون شك، لا يتحدث هنتنغتون في تحليله عن «الأعراق الأجلاف»، أو عن المتوحشين، أو الهمج. بل تشكل الحضارةُ هي المستوى الأدنى من القواسم المشتركة للبشرية؛ فقد تتواجد «حضارة كبرى» في أفريقيا مثلما يقول (وهو ما لم يكن الفيكتوريون ليقولوه). وتختلف الحضارات عن بعضها البعض «بحسب التاريخ، واللغة، والثقافة، والتقاليد؛ والأهم من ذلك كله، بحسب الدين»[٢٠]. هذه الاختلافات حقيقية وأساسية، وعلى الرغم من أنه ليس مقدراً لها أن تتصادم، أو كونها منيعة في وجه التغيير والغموض، إلا أنها تشكل مصدرَ خطرٍ كبير. وكان الخطر الأكبر، مثلما استشعره هنتنغتون، هو الصدام بين الغرب والإسلام. كان ذلك في عام ١٩٩٣. وبحلول عام ١٩٩٨، وقعت هجماتٌ في شرق أفريقيا على سفارتيْن أمريكيتين ارتبطت بأسامة بن لادن، فبرزت للسطح استبصاراتُ هنتنغتون؛ ليستحيل بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر صاحبَ نبوءةٍ لا تخطئها العين.

ولا يعني ذلك أن «تحالف الراغبين The coalition of the willing»[*] أيَّد أفكار هنتنغتون بالجملة. فالحرب العالمية على الإرهاب في الرواية الرسمية

---

(١٩) المصدر نفسه، ص٢٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص٢٥.

(*) يقصد به التحالف الغربي الذي قادته الولايات المتحدة الأمريكية لإسقاط نظام صدام حسين عام ٢٠٠٣ (المترجم).

لم تُصوَّر على أنها صدامٌ بين حضارات، ولا بد أنه لم يكن من الملائم بالنسبة إلى جورج بوش الابن التكلُّم علناً بمثل هذه المفردات. فكانت الرسالة الموجَّهة دوماً هي أن أعمال الإرهابيين كانت تحريفاً للإسلام. وحين أشار ذات مرة إلى الخطة على أنها «حملة صليبية» ـ مستحضِراً صورةً عن مشهد القرون الوسطى ـ عنى الأمرُ أنّ مهارته الخطابية قد خانته(٢١).

على أية حال، انتشرت فكرة هنتنغتون لوقت قصير خلال حكم المحافظين الجدد الذين صمموا الحملات العسكرية على أفغانستان والعراق. لكن عبارته التي تشبه الجمل اللاقطة والشائعة عبَّرت عن عقلية ومزاج منتشريْن في العالم. لذلك تشكِّل الحرب العالمية على الإرهاب درساً موضوعيّاً عن الجاذبية المستمرة التي تحظى بها نزعة التطور الاجتماعي.

ويتجلى ذلك جزئياً في المدى الذي يربط الحروب بالمهمات الحضارية، لاسيما في أفغانستان. لقد كان لتلك الحملة وبصورة خاصة، قوةٌ معنويةٌ مهيبةٌ بسبب وجود طالبان؛ إذ اعتُبروا همجاً، وأناساً بلا تهذيب، وغير متحفظين، خصوصاً في معاملتهم للفتيات والنساء، فكان لابد من إنقاذ الأفغان. أما في العراق، فكان للأمر صلةٌ باستجلاب الديمقراطية التي يعتبرها مؤيدوها أكثر النظم السياسية تحضراً وتطوُّراً (أوَليست الديمقراطيات في النهاية هي النظم السياسية التي تتبعها مجتمعات مدنية؟).

ونكرر التذكير بأن التأكيد على التفوق الأخلاقي لأحد الأطراف في أي صراع ليس بالأمر الجديد تماماً، كما أن التحديد الحديث للحضارة اعتمد بكثافة على اللغة المجازية للزمن. فمثل علماء الأنثروبولوجيا في الحقبة الفيكتورية، اقترب اللاعبون الرئيسيون في الحرب على الإرهاب من «الآخر» كما لو كانوا حفريات أو عينات عتيقة، وكما لو أنهم كانوا عالقين في الماضي. وأحد أكثر التصريحات إثباتاً لهذه الذهنية بالنسبة إليّ، هو ما أدلى به عقيد في الجيش الأمريكي حين قال: «يبدو الأمر في غرب العراق كما لو أننا عُدنا لستة قرون خلت، فالبدو هناك ما زالوا يعيشون في خيام مصنوعة من شعر الماعز»(٢٢).

---

(٢١) "Remarks by the President Upon Arrival," <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010916-2.html> (accessed 5 May 2016).

(٢٢) نقلاً عن: =

لستُ استراتيجياً عسكرياً، لكني لو كنتُ كذلك لوددتُ بالتأكيد لفتَ الانتباه إلى أنها طريقة سيئة للغاية ـ **وخطيرة** للغاية ـ للتفكير في البدو. إنَّ تأمُّل بعض الحروب الأمريكية التي خيضت في الماضي القريب ولم تكلل بكبير نجاح ـ كما في فييتنام والعراق وأفغانستان ـ تسمح بملاحظة كيف أن الثقة في التفوق التكنولوجي للولايات المتحدة لم تكن في محلها؛ وذلك بسبب هذا الفهم المشروط ثقافياً؛ والذي يقول إن قوة حضارة شديدة البأس ستتفوق دائماً على ما يمكن أن يفعله مجتمعٌ أو عدوٌّ أقلَّ تطوراً.

لقد صاغ عالم الأنثروبولوجيا الألماني «يوهانس فابيان ـ Johannes Fabian» مصطلحاً دالاً على ذلك، سماهُ «إنكار المعاصرة ـ The Denial of Coevalness»، ويعني إنكار أنك تعيش في العصر ذاته الذي يعيش فيه شخص آخر. صاغ فابيان هذه العبارة في الثمانينيات من القرن الماضي انتقاداً منه لطريقة تعامل علماء الأنثروبولوجيا مع مبحوثيهم. في ذلك الوقت طبعاً، كانت الالتزامات الصريحة بنزعة التطور الاجتماعي قد تراجعت في العالم كله تقريباً. فكانت حجته هي أن معاملة الآخر كنوع من الحفريات أو العينات الأثرية لا تزال قائمة في النماذج النظرية الأخرى. وقال إن الأنثروبولوجيا تُعامَل على أنها «آلة للزمن»(٢٣). وتعني أنك حين تغادر الجامعة، فأنت في الزمن الحاضر، وحين تلتحق بحقل الدراسة، فأنت في الماضي Time Gone By.

لقد أصاب فابيان كبدَ الحقيقة. وعلى الرغم من أن كتابه كان فعالاً في المساعدة على تبديد مثل هذا الإنكار، إلا أن إنكار المعاصرة لا يزال يمثل تحيزّاً أنثروبولوجياً، وإنْ برز في الغالب كحسٍّ رومانتيكي ـ وقد لا يكون ضاراً جداً ربما، لكننا نلاحظ كيف أن العمل المُنجَز في أفريقيا، أو في منحدرات أمريكا الجنوبية، أو في السهوب المنغولية، يفوق في قيمته، في الغالب، العملَ في الولايات المتحدة الأمريكية أو في ألمانيا(٢٤). ويرجع

Montgomery McFate, "The Military Utility of Understanding Adversary Culture," *Joint Force* = *Quarterly*, vol. 38 (January 2005), p. 46.

(٢٣) Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (New York: Columbia University Press, 1983), p. 41.

(٢٤) وذلك ما لم يكن العمل المنجَز في الولايات المتحدة أو في فرنسا يخص الآخر المختلف؛ كالمهاجرين المكسيكيين غير الشرعيين، أو المجتمع التركي في برلين. بكلمات أخرى، أيُّ شيء يوصف بأنه غريب أو هامشي.

السبب في ذلك إلى أن الأنثروبولوجيا لا تزال جزئياً تحت تأثير الفكرة القائلة بأن فهمَ الحالة الإنسانية يقتضي التجرد من زخرف الحضارة والحداثة.

وتمتاز بعض جوانب التركة التي خلفتها نزعة التطور الاجتماعي بأنها أكثر ليونة؛ إذ قد يستدعي ذكرُ «الحداثة» إلى الذهن مشروعات التنمية والسلام، لا مشروعات الحروب. بعد الحرب العالمية الثانية، شارك بعض علماء الأنثروبولوجيا في بناء «نظرية التحديث» ووضعِها موضع التنفيذ. أدار كليفورد غيرتز في وقت مبكر من حياته المهنية، على سبيل المثال، لجنة الدراسات المقارنة للأمم الجديدة في جامعة شيكاغو. وشكّل ذلك في عمقه جهداً ذا طبيعة اجتماعية علمية، هدفُه المساعدة في فهم كيفية تحديث المستعمرات السابقة (أو الدول المستقلة حديثاً كغانا، وإندونيسيا، والمغرب، وغيرها). فما الذي يمكن أن ينقل هذه الدول إلى المشهد المعاصر؟ وكم عدد الطرق، والمستشفيات، والمهندسين المعماريين المدربين الذين ستحتاجهم؟ لقد اقتنع العديد من منظري التحديث أن فهْم الثقافة في هذه الحالة لهُوَ أمر حيوي؛ ومن هنا يتأتى مصدر اشتغال علماء الأنثروبولوجيا بها. ولم يعنِ الأمر أنهم استهدفوا الحفاظ على الثقافات الأخرى - على الرغم من أهمية القليل من الألوان والتوابل المحلية - بل كان الهدف هو كيفية تعظيم إمكانات التقدم والاندماج في نظام عالمي (أي غربي). لقد طرح هؤلاء المنظِّرون أفكاراً تطورية جديدة، مصوغة في مفردات التنمية، والإنجاز، والناتج المحلي الإجمالي - منظرون اقتصاديون كـ«والت روستو - Walt Rostow»، وعلماء اجتماع كـ«تالكوت بارسونز - Talcott Parsons» و«صمويل إيزنستات - Shmuel Eisenstadt».

لقد صارت التنمية الدولية - وهي ثمرة التحديث المعاصرة - مجالاً مهماً للدراسة في أيامنا هذه، فنمَتْ مجموعة من المقاربات، ونما معها مقابلُها الأخلاقي؛ إذ لا توجد شركة عبر وطنية كبرى هذه الأيام بلا قسم أو فريق يُعنى بـ«المسؤولية الاجتماعية للشركة»؛ فشركات التعدين العاملة في جنوب أفريقيا وبابوا غينيا الجديدة تبني المدارس، وتدعم تعاونيات النسيج لفائدة النساء، وغير ذلك، للتدليل على أن مالكي الشركة ومستخدموها هم مواطنون صالحون. وتوصف هذه المبادرات في الغالب كشكل من أشكال «التمكين المحلي». وأثبت اثنان من أهم العلماء في مجال أنثروبولوجيا التنمية أنَّ تحديثَ المدارس القديمة يفترض حصول أثر انتشاري: فالعمل مع

النخب المحلية في مرحلة ما بعد الاستعمار ومؤسسات الدولة الجديدة، سيؤدي إلى تدفُّق المكاسب إلى أدنى المستويات لتصل إلى الفلاحين في المزارع(٢٥). في الحقيقة، ومثلما جادل علماء أنثروبولوجيا التنمية، فإن العديد من هذه المخططات إما أنها كانت سطحية، أو أحالت الوضع على الأرض أسوأَ مما كان، وغالباً ما كان السبب في ذلك ـ وعلى الرغم من الالتزامات التي يعلن عنها قادة التحديث ـ أنها تَغفَل تماماً عن مسائل الثقافة.

وإذا كانت بعض مبادرات التنمية قد تحسّنت وصارت أكثر حساسية لمسائل التمكين والقيم المحلية، فمن الجدير ملاحظة القدر الذي صارت به لغة الحضارة والتطور الاجتماعي أكثر رسوخاً اليوم. نعم قد نعثر على ذلك حتماً في كتابات صقور علماء السياسة، ومسارح الحرب، مثلما قد يتوقع قراء يساريون وتقدميون بينكم الآن. لكنكم لن تحتاجوا، بغية العثور على ذلك، إلى أبعد من صحيفة **الغارديان**، وهي الدورية الجليلة في نظر الصحافة التقدمية.

ففي عام ٢٠٠٨، أطلقت **الغارديان** تجربة في مجال برامج المساعدات كانت مدتُها ثلاث سنوات، بالتعاون مع بنك باركليز Barclays Bank، والمؤسسة الأفريقية للأبحاث الطبية (AMREF)؛ وهي منظمة غير حكومية يقع مقرها في أفريقيا، وتركز على تقديم الرعاية الصحية. يقع مقر المشروع في قرية «كاتين ـ Katine» في شمال أوغندا. وكانت إحدى السمات المميزة لهذا المشروع هي انفتاحه على الجمهور؛ إذ عملت الصحيفة، مع بدئه مباشرة، على إتاحة مجموعة واسعة من المقالات، ومقاطع الفيديو، والتقارير، وتسجيلات الندوات، وتعليقات القراء على شبكة الإنترنت(٢٦). وهو ما يمثل أرشيفاً مدهشاً للمواد، ويكشف عن تعقُّد أعمال التنمية، خاصة حين يتعلق الأمر ببناء شيء مستدام. ويقدم لنا هذا الأرشيف بيانات عن الإخفاقاتِ والعوائق، وعن النجاحاتِ المحقَّقة أيضاً. وقد تحققت نجاحات بالفعل؛ كتوفر مياه الشرب النظيفة، وإدخال محاصيل جديدة، ومعدلات تطعيم الأطفال، وبناء جمعيات الادخار والقروض. يقول «بن جونز ـ Ben Jones» ـ وهو أحد علماء الأنثروبولوجيا المشاركين في تقييم المشروع ـ إنه مشروع

---

(٢٥) Katy Gardner and David Lewis, *Anthropology of Development: Challenges for the Twenty-first Century* (London: Pluto Press, 2015).

(٢٦) <https://www.theguardian.com/katine> (accessed 19 October 2016).

يمكن أن يساعدك على رؤية «لِمَا تتسم التنمية بأنها صعبة وضرورية»[(٢٧)].

كان مشروع كاتين جهداً مدروساً ومبتكراً؛ لكن انطباعي الأول عنه كان صادماً. ففي يوم إطلاقه العام ـ بتاريخ السبت، العشرين من تشرين الأول/ أكتوبر عام ٢٠٠٧ ـ اشتريتُ عدد «**الغارديان**» اليومي كالمعتاد، وفيها قرأتُ العنوان الرئيس التالي: «هل يمكننا معاً إخراجُ قرية واحدة من العصور الوسطى؟»، ليعقبه شريط إعلاني يقول: «**الغارديان** تطلق تجربةً في مجال المساعدات، (آلان روسبريدغر ـ Alan Rusbridger) يسافر لبضع ساعات من لندن، ولسبعمئة سنة إلى الوراء»[(٢٨)]. و«روسبريدغر» هنا ـ وهو محرر الصحيفة ـ يقتبس هذا المجاز من لدن «پول كولير ـ Paul Collier»؛ الاقتصاديّ من جامعة أكسفورد. وفي متن المقال، يوسّع من الفكرة والصورة قائلاً إن المشروع يرغب في «المساعدة في تغيير حياة الأشخاص الذين ما زالوا محاصرين داخل القرن الرابع عشر».

إن هذا لَهُو أسوأُ وأشدُّ خطورة من تصريحات عقيد الجيش الأمريكي في العراق. فهل روسبريدغر ـ وكولير بالمناسبة ـ هما مجرد تجسيدٍ جديدٍ لتايلور، أو بعض النسخ العلمانية عن ديفيد لڤنغستون؟ سأجيب بالنفي. فهذا المشروع بشكل عام، إنما يكشف عن شيء من التفكير، والانعكاسية الذاتية، ودراية أعمق بمخاطر النزعة الأبوية أكثر مما كان لدى الفيكتوريين أو التحديثيين برمتهم؛ لكن، وبسبب هذا تماماً، وللمفارقة، ينبغي أن تُشعرنا لغة التباهي في خطاب روسبريدغر بالإحباط بصورة خاصة. فالكثيرون من الناس لن يفسروا هذا التباهي بوصفه مجازاً؛ بل سيفهمونه بصيغته الحرفية لأنهم يعتقدون فعلاً أن الأفارقة في المناطق الريفية في أوغندا محاصرون في القرن الرابع عشر. والحال هذه، يستمر «إنكار المعاصرة» حاضراً، وهو باقٍ ويتمدد.

ولِمَ تُراه الأمرُ يتسم بالخطورة الشديدة؟ لأنه يمنعنا من رؤية أن حياة القرويين في كاتين ليست محاصرة في القرن الرابع عشر؛ بل هم يعيشون في عالم القرن الحادي والعشرين الذي شكلتْه مجموعة من الديناميات الاقتصادية، والسياسية، الكولونيالية وما بعد الكولونيالية. إنَّ كاتين معاصرةٌ

---

(٢٧) Ben Jones, "An Anthropologist's Story of Katine," *The Guardian*, 30/10/2010, <http://www.theguardian.com/katine/2010/oct/30/story-katine-anthropologist-ben-jones> (accessed 5 May 2016).

(٢٨) Ben Jones, "Can We, Together, Lift One Village out of the Middle Ages?," *The Guardian*, 20/10/2007. <https://www.theguardian.com/katine/2007/oct/20/about> (accessed 19 October 2016).

لأنها صُنعت وشكَّلها تراثُ السياسات الاستعمارية البريطانية، ونظامُ عيدي أمين، والتمرداتُ الإقليمية المستمرة، والإعاناتُ الزراعية التي يقدمها الاتحاد الأوروبي للمزارعين، والخططُ الاستراتيجية لصندوق النقد الدولي، وغير ذلك كثير. لذا، فلحظةَ نضع الآخر الأفريقي في عصر سابق، لن يتعين علينا حينها أن نواجه بالكامل الأسبابَ التي تجعل حياته لا تشبه حياتنا. إن العيش في القرن الحادي والعشرين لا يعني فقط الوصول إلى مستشفى تعمل بكفاءة، وإلى الإنترنت، وصندوق اقتراع لا يتم العبثُ بنتائجه. إن صورة «الآن» ـ التي تشكل إنجازات الحضارة ـ تخطئ إصابةَ جزء من الصورة الكلية؛ والذي يعني رفضَ الاعتراف بأن «الآن»، لا يتكون فقط من التصورات الأوروبية والأمريكية عن الحداثة.

لقد دافعتُ في الفصل السابق من هذا الكتاب عن مفهوم الثقافة ضد بعض الذين يرغبون في إلغائه، وأنا أعني بالتأكيد اعتبارَه المصطلحَ الذي يقود التحليلَ الأنثروبولوجي. ولأني فعلتُ ذلك، سيكون من الظلم أن أعمل بدوري على استبعاد أي مصطلح آخر، خصوصاً حين يكون وثيق الصلة بالثقافة. لقد طغت «الحضارة» وتجبَّرت، وهي تُستخدم اليوم بطرائق تشير غالباً إلى التفوق بكل المعاني تقريباً؛ تكنولوجياً وأخلاقياً وسلوكياً. وسواءٌ أتَمَّ ذلك بصورة صريحة أم لا، فإن استخدامَه يقطع اليوم، وفي كثير من الأحيان، مع عهد نماذج التطور الاجتماعي التي كانت محورَ الأيام الأولى للأنثروبولوجيا، والمهدَ للاستعمار الأوروبي. وفي ختام هذا الفصل، يجدر بي النظر في ما قد يضيع منا أو يلتبس علينا إذا ما تخلصنا من هذا المصطلح بالكلية.

ليست مفارقة هينة أن يحدث الأمر في العراق بالضبط؛ أي أنْ يستحضر عقيد في جيشنا الأمريكي صورةَ البدو في العصور الوسطى الذين يسكنون خياماً مصنوعة من شعر الماعز. لأن أي عالم آثار سيخبرك أن الماعز كانت إحدى أوائل الحيوانات المستأنَسة، وفي المشهد الكبير لحقبة ما قبل التاريخ، كانت دليلاً على الحضارة وليس علامة على غيابها. والأهم من ذلك، فالعراق هو «مهد الحضارة»، مثلما يتعلم تلاميذ المدارس في صفوفهم الدراسية. وإنَّ ما نسميه «حضارة» وُلد في بلاد ما بين النهرين القديمة، وفي التربة الغنية بين نهري دجلة والفرات. وإلى جانب مصر القديمة، نعتبر هذه المنطقة الواقعة في الشرق الأدنى مهداً للتاريخ الذي تميّز قبل أي شيء آخر بتطوير الكتابة والمستوطنات الحضرية في الألفية الرابعة قبل الميلاد. وفي

علم الآثار، كان للحضارة، ولفترة طويلة، هذه الوظيفة الوصفية، فكانت تحيل إلى التوسع الحضري للمدن، لا إلى سلوكاتٍ أفضلَ وقيمٍ أعلى فحسب؛ ليس بالضرورة وليس حصراً.

في بحث حديث، حاول عالم الآثار في جامعة كوليدج في لندن، «ديفيد وينغرو ـ David Wengrow»، القبضَ على التاريخ المعقد للمصطلح والإمكانات التي يطرحها؛ إذ طرح سؤالاً يقول: «ما الذي يصنع الحضارة؟»[(٢٩)]، ثم قدم إجابة تتألف من عدة أجزاء، مركزاً بحثَه على الشرق الأدنى القديم. يقول في البداية إن الحضارة لا تتعرَّف بحدودها. فيُنظر إلى بلاد ما بين النهرين ومصر على أنهما منفصلان ومتمايزان، لكنه تمايزٌ يرتبط جزئياً بتاريخ من التفاعلات والتبادلات المهمة في جميع أنحاء المنطقة. بالنسبة إلى وينغرو، فإن الحضارة توصف كذلك بالنظر إلى نوعية علاقاتها وعمق هذه العلاقات. ويستند هذا الاستنتاج إلى قراءة معمقة في السجل الأثري الآخذ في التوسع، إذ تتبَّع المدى الذي انتشر به تداولُ المواد الخام والسلع (من اللازورد إلى الحبوب) وحركتهما في الألفية الثالثة قبل الميلاد. وهي شبكة كثيفة امتدت من طروادة والبحر المتوسط في الغرب، إلى تلال «شاغاي ـ Chagai»[(*)] ووادي «أنديس ـ Indus» في الشرق. وقد استهدف من خلال توضيحه لهذه الفكرة خطأَ افتراض صمويل هنتنغتون بأن الحضارات تميل إلى الانهيار والصدام.

سعى وينغرو أيضاً إلى تحويل تركيز الدراسات الحضارية بعيداً عن المذهلِ والمدهشِ، باتجاه الدنيوي واليومي؛ إذ لا شك أن الأهرامات و«الزقورات Ziggurats»[(**)] هي مآثرُ رائعة عن الهندسة، والكتابةُ هي تقنيةٌ مذهلة؛ لكن الأهم منها هو الاهتمام بالممارسات الدنيوية في الحياة اليومية ـ كالطهي، وزينة الجسم، والترتيبات المنزلية ـ التي يمكن أن يخبرنا بها علم الآثار بدقة متزايدة. وهذه كانت صيغةً أخرى للشعار الأركيولوجي الذي

---

(٢٩) David Wengrow, *What Makes Civilization?: The Ancient Near East and the Future of the West* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

(*) مدينة في باكستان وكذلك وادي أنديس(المترجم)

(**) مفردها زقورة، وهي أسماء المباني في بابل القديمة وبلاد الرافدين بشكل عام. وكانت مبانٍ ذات طبيعة دينية أو معابدَ تشبه الأهرام وتُبنى في أماكنَ مرتفعة؛ وهو معنى كلمة زقورة (المترجم).

يقول: «**النظر في الأشياء الصغيرة المنسية**»؛ والذي كنتُ قد استحضرتُه في فصل سابق من هذا الكتاب.

إنَّ أحد أكثر الاستنتاجات إثارة للانتباه في الشرق الأدنى القديم، والتي يجب استخلاصها من هذا التحوُّل في التركيز، هو إسهامُه، وفي آنٍ معاً، في إعادة إحياء وتعميق إدراكنا للاختلافات التي تميز رؤى العالم بين مصر وبلاد الرافدين. ومن المفارقات أنه على الرغم من درجة التفاعلات بينهما، فإن ما أثّر لأكثر من أربعة آلاف عام هو مقاربةٌ مختلفةٌ نسبياً، تخص النظامَ الرمزي للعالم وتُدعى «مرجل الحضارة ـ Cauldron of Civilization»[٣٠]. ففي بلاد الرافدين، انتظم هذا النظام حول قيمة المنزل، أما في وادي النيل فقد انتظم حول قيمة الجسم. أما الدرس المستخلَص هنا فهو إدراكُ «التعلق العميق للمجتمعات البشرية بالمفاهيم التي يعيشون من خلالها»[٣١].

وتُحيل خلاصة وينغرو هذه إلى مزيد من الأسئلة في مجال الأنثروبولوجيا. فإذا كان الإجماع في الحقل العلمي يقول إن نماذج الحضارة والثقافة المقدَّمة، من تايلور وصولاً إلى هنتنغتون، غير دقيقة وخاطئة على السواء، فكيف يمكن إذاً التوفيق بين هذه الفكرة، وحقيقة أن المفاهيم التي نعيش بها نحن تبدو مختلفة جداً وممتدة عبر الزمن على هذا النحو؟ وأربعة آلاف سنة هي فترة زمنية طويلة جداً، حتى بالنسبة إلى عالم الآثار. وثمة سؤال ملح آخر يقول: إذا كان ما رأيناه خلال الستة آلاف عام الماضية ويزيد من تاريخ البشرية لا يسمى تطوراً اجتماعياً، فماذا نسميه؟

إن الإجابة عن السؤال الثاني سهلة جداً؛ سنسميه: **التغيير**. وربما نودُّ أن نسمي هذا التغيير في بعض الحالات «التنمية»، أو قد نستخدم مصطلحات صلبة، مثل «التعقيد». أما تسميته بالتطور الاجتماعي فهو إساءةُ فهم لطريقة اشتغال الثقافة. أما ما تعلق بالسؤال الأول، فقد شرعنا بالفعل فيٍ الإجابة عنه؛ ذلك أن محور هذا الفصل والذي سبقه إنما كان عن مصطلح مهم سيساعدنا على فهم موضوع آخر هو القيم؛ وهي محورُ فصلنا التالي.



(٣٠) Ibid., p. xviii.
(٣١) Ibid., p. 175.

الفصل الثالث

القيم

يمكن تبسيط معظم الجوانب التي درسناها عن الثقافة والحضارة إلى انشغالٍ بالقيم. ويصدق هذا بشكل لا تخطئه العين في حالة الحضارة ـ إذ هو مصطلح يخضع للتقييم Evaluation إنْ كان ثمة من مصطلح يصلح لذلك. فإنه إذا ما خُيِّر الأمريكيون بين تكييف الهواء وحريتهم، لاختاروا الحرية. فشعار ولاية نيو هامبشاير يستخدم عبارة شهيرة تقول «عش حراً أو مُت». والحال ذاتها موجودة حتى في تكساس، حيث وجود مكيف الهواء فيها ضروريٌّ للغاية.

أما في حالة الثقافة، فتحليل القيم هو أكثر ما يعتمل حين يكتب علماء الأنثروبولوجيا عن شعب زوني، أو عن تجار العقود الآجلة في لندن، أو عن لاعبي كرة القدم من السكان المحليين في بوليفيا؛ كقيم الضيافة، أو النجاح، أو المساواة. في واقع الأمر، استخدم علماء الأنثروبولوجيا في كثير من الأحيان القيمَ لتصنيف أنواع أو أنماط الثقافات التي يدرسونها. وسنعثر من خلال الأرشيف الإثنوغرافي على مناقشات قوية وجدل حول طبيعة «مجتمعات المساواة»، و«الثقافات القائمة على الشرف»، وغير ذلك.

نميل إلى التفكير في القيم باعتبارها ثابتة، وصامدة، وواضحة. وما نتعلمه عنها من الأنثروبولوجيا يثير تساؤلات عن هذه السمات تماماً؛ لأنه حين يتعلق الأمر بالدراسات الإمبريقية، فإن ما نراه هو إبداعٌ ومرونةٌ تتميز بها هذه القيم. وهذا ليس كالقول إنها قابلة للتغيير بسهولة، أو هي نسبية أو واهية، أو يمكن إهمالُها حين تصير غير مريحة؛ بل تعني أن كلمةً مثل «حرية» تحمل، بالنسبة إلى أمريكي أو إلى أي شخص آخر، معنًى لا يمكن اعتباره بدهياً.

ويمكننا استكشاف هذه الفكرة في معظم الدراسات الإثنوغرافية الجادة. وكل دراسة منها ستخبرنا بشيء ما عن القيم؛ أو بشكل أكثر دقة، عن القيم العملية values-in-action. ومع ذلك، فالقيم ليست ذلك الاهتمام الصريح والواضح في معظم الحالات، ولا يستخدم علماء الأنثروبولوجيا نظريةً تخصها إلا في حالات قليلة جداً. لكن ثمة بعض الاستثناءات البارزة لهذه الحالة، اثنان منها سأستخدمهما لترسيم حدود مناقشاتنا في هذا الفصل. **أولهما**: هو مجموعة من الأدبيات التي أُنتجت عن شعوب البحر المتوسط وثقافاته، حيث تستكشف قيمَ الشرف وغسل العار التي اعتبرها بعض علماء الأنثروبولوجيا مكوناً من مكونات هوية إقليمية محددة. أما **الثاني**: فهو مشروعٌ أكثر صراحةً من الناحية النظرية لعالم الأنثروبولوجيا الفرنسي «لويس دومون ـ Louis Dumont»، الذي اعتبر أن مفهوم القيم هو مفهوم أنثروبولوجي بصورة خاصة؛ بحيث يستحق أن يكون في مركز الصدارة.

الشرف وغسل العار

جرت إحدى أهم النقاشات عن القيم بين علماء الأنثروبولوجيا العاملين في منطقة البحر المتوسط. ففي أواخر الخمسينيات من القرن العشرين، شرع هؤلاء يفكرون على نطاق واسع في حقيقة أن حياة الأشخاص الذين يدرسونهم ـ سواء أكانوا قرويين يسكنون في المرتفعات اليونانية، أو جزائريين من البربر، أو فلاحين أندلسيين في إسبانيا ـ تنتظم من حول قيم الشرف وغسل العار؛ إذ يبدو في بعض السجلات الإثنوغرافية لهذه الفترة، أن الرجال والنساء في معظمهم (والرجال في الغالب) كانوا منشغلين بالكامل في تعزيز شرفهم وحمايته. أحياناً يكون هذا الشرف شخصياً، وأحياناً يكون شرفاً للعائلة، ويكون شرفَ المجموعة في بعض الأحيان. وفي كثير من هذه الحالات، تثار المخاوفُ من تهديدات أو تجاوزات قد ترتكبها نساء العائلة، وخاصة الأخوات أو البنات.

وقد توصَّل كثيرون من علماء الأنثروبولوجيا الذين ينجزون بحوثهم عن اليونان، والجزائر، وصقلية، ومصر، وإسبانيا أيضاً، إلى أنها مجتمعات تدور فيها الحياة الاجتماعية حول مجموعة من المواقف والتوجهات المتناقضة: فالناس مضيافون بشكل لا يصدق، لكنهم أيضاً شديدو الارتياب

من الغرباء؛ يدافعون عن أخلاقيات الاستقلال والمساواة، لكنهم يعيشون وفقاً للتسلسلات الهرمية الاجتماعية القوية ويعتمدون على رعاة يسوسونهم؛ يشدد الرجال على التقوى والإخلاص، ويُظهِرون فحولتَهم وذكورتهم في الوقت نفسه. لذلك لوحظت عناصرُ مشتركة في الديناميات والعلاقات الاجتماعية، ويبدو أن العديد من هذه العلاقات المتناقضة تحرك المسائلَ الخاصة بالشرف وغسل العار.

في هذه الحالة، ليس من الصعب استحضار صورة نمطية محددة، وهي تنطوي على إشكالية كمعظم الصور النمطية: منها مثلاً نموذج الرجل الصقلي الذي يتصف بأنه منتفخ الصدر، ومضياف ومهذب، فخور للغاية وواثق من نفسه، لكن سحره وحِلمه يمكن أن يتحوّلا في ثوانٍ إلى نوبة من الغضب، ولسبب قد يكون هيِّناً للغاية؛ إذ ربما تحدَّث شخص ما دونه في التسلسل الهرمي الاجتماعي بصورة غير ملائمة، أو أُهين من شخص يفوقه منزلة من الناحية الاجتماعية، أو ربما تخلّى خاطب ما عن شقيقته دون سابق تبرير. وهكذا، فإن الشواغلَ المتكررة لمسألة الشرف هي إذاً؛ السلطةُ، والمكانةُ، والجنس.

ولقد جَنت هوليوود الكثير من المال باستخدامها لهذه الصورة النمطية؛ وها هنا بطبيعة الحال تكمن المشكلة بالفعل، وهو ما أفضْنا في مناقشته في الفصل السابق؛ أي تلك الفكرة عن أنّ هؤلاء الأوروبيين الجنوبيين... وهؤلاء العرب... لا يسيطرون على عواطفهم... ولنقلْ إنهم... غير **متحضِّرين**..

سأعود إلى بعض هذه المشكلات لاحقاً، لاسيما فيما يتصل بكيفية التعرف عليها ودراستها من قِبل علماء الأنثروبولوجيا في المنطقة. لأنه، وبحلول أواخر الثمانينيات من القرن العشرين، أسهمت المخاطر السياسية والأخلاقية الناجمة عن أخطاء في الفهم في الابتعاد عن الاشتغال على مسائل الشرف وغسل العار في المنطقة. لكن ما من شك في أن هذه الأدبيات يمكن أن تساعدنا في فهم بعض ما يتصل بالقيم؛ أي ما يعنيه أن تنتظم حياة الفرد وتصرفاتُه وفقاً لأفكار معينة. إضافة إلى ذلك، تُعدُّ هذه الأدبيات. بمنزلة درس موضوعي لإثنيْن من التحديات الدائمة التي تواجه

الأنثروبولوجيا، وهي: أولاً: كيف يمكن الموازنة بين الافتراضات العامة والنتائج المحددة؛ وثانياً: كيف يكون الباحث أميناً مع الأشخاص الذين يدرسهم.

وجاءت اللحظة التأسيسية للعمل في هذا المجال في عام ١٩٥٩، حين اجتمعت مجموعة من علماء الأنثروبولوجيا في قلعة بالنمسا لمناقشة ما قد يوحّد مشروعاتهم التي بدت ظاهرياً متباينة للغاية[١]. فقد كانوا جميعاً يعملون في الدول المحيطة بالبحر المتوسط، وقد يبدو تفصيلاً غير مهم لأول وهلة. لكن البحر المتوسط هو في النهاية منطقة شديدة التنوع، لاسيما بالنظر إلى طرق التجارة القديمة وغيرها من الاتصالات التي تعبر البحر. فنحن نتحدث عن منطقة تضم المراكز الرئيسة للأديان الإبراهيمية الثلاثة، وتضم مزيجاً من المجتمعات الرعوية والزراعية الممتدة عبر الزمن، والتي نعثر فيها على مجموعة من مؤسسات القرابة، وتتحدث شعوبُها بألسنة لا تقل عن ثلاث عائلات لغوية (هي الهندوأوروبية، والأفروآسيوية، والتركية). لكن راعي ورشة العمل، «ج. ج. بيريستياني ـ J. G. Peristiany»، كان مقتنعاً بوجود خيط ناظم يربط الجميع؛ إذ لاحظ مختلف المشاركين أنه أينما اتجهتَ في هذه المنطقة، فإن شواغل الشرف وغسل العار تحتل الواجهة، وتقع في قلب حياة الناس. ويحاجج بيريستياني أن هذه القيم هي إحدى مكونات «أنماط التفكير المتوسطية»[٢].

نُشر الكتاب الذي أسفرت عنه أعمال الورشة النمساوية في عام ١٩٦٥ تحت عنوان: «**الشرف وغسل العار: قيم المجتمع المتوسطي** ـ *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*». يحتوي الكتاب على فصول خاصة عن إسبانيا، والجزائر، ومصر، واليونان، وقبرص. كما يُعدُّ أيضاً

---

(١) كانت القلعة في النمسا مملوكة لمؤسسة «وينر ـ غرين Wenner-Gren» للبحوث الأنثروبولوجية ومقرها نيويورك، والتي ربما تكون أهم هيئة تمويل في العالم مخصصة حصرياً لدعم الأنثروبولوجيا (وحقولها الفرعية الأربعة). وبرغم أنهم باعوا هذه القلعة للأسف، إلا أنهم لا يزالون يمولون الورشات الرئيسة في العديد من البرامج الأخرى. وفي السنوات الأخيرة، نُشرت الأوراق التي تم تطويرها في هذه الورشات في عدد خاص من مجلة *"Current Anthropology"*. وأعداد هذه السلسلة الخاصة متاحة مجاناً على الإنترنت.

(٢) Jean Peristiany, ed., *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1965), p. 9.

واحداً من تلك المؤلفات الضخمة التي يكون المحتوى الكلي فيها أكبر من مجموع أجزائها؛ فقد ترك بالتأكيد علامة لا تمحى على حقل الأنثروبولوجيا في البحر المتوسط.

وأحد أكثر الفصول تأثيراً في الكتاب هو ما كتبه «جوليان بيت ريفرز ـ Julian Pitt-Rivers»؛ الذي درس في أكسفورد وتركزت اهتماماته على إسبانيا على الرغم من حداثة سنه. ينقسم مقاله الموسوم بـ«الشرف والمكانة الاجتماعية ـ (Honour and Social Status)» إلى قسمين رئيسين؛ **الأول** هو مزيج مستفز للتفكير من الملاحظات العامة ذات النظرة الشاملة، عن تاريخ مفهوم الشرف، وإحالات ماتعة إلى مسرحيات شكسبير وحكايات El Cid(*). والقسم **الثاني** هو تحليل أكثر تركيزاً وتأسيساً للوضع في القرية الأندلسية حيث أجرى عملَه الميداني. بالنسبة إلى أولئك الذين يعرفون المجال، فإن المقال مثير للاهتمام أيضاً لأن بيت ريفرز ينتمي إلى أحد العوالم التي يصفها في مقاله؛ وهو بالطبع ليس عالَم الفلاحين الإسبان.

فقد انتمى «جوليان ألفريد لين فوكس بيت ريفرز» إلى الطبقة الأرستقراطية. كان جده الأكبر، وهو أيضاً خريج جامعة أكسفورد، عالِمَ آثار نبيلاً، أسس متحف الأنثروبولوجيا في الجامعة (ولأنه كان مناصراً لتحسين النسل وتعاطف مع النازية لسوء الحظ، فقد قضى جزءاً من الحرب العالمية الثانية في برج لندن Tower of London). . لقد تساءل أحد مساعدي بيت ريفرز المقربين عن السبب الذي يدفعه للعمل في الجامعة بعد أن شغل على مدار حياته المهنية مناصبَ في الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا؛ إذ من المؤكد أن الوظيفةَ بالنسبة إلى شخص بمثل رتبته ومكانته الاجتماعية ليست أكثر من تسلية يمارسها خارج إطار **عمله** الفعلي!

ويبدو أن بيت ريفرز اختبر نمطاً من الازدواجية الداخلية للنفس، يشبه الطبعة الكلاسيكية المعروفة. فأحد أوجه الشبه الأولى التي يرسمها في

(*) هذه الكلمة El Cid يبدو أنها من الأصل العربي «السيد». واسمه الكامل Rodrigo Dias De Vivar، ويشير حسب الروايات إلى محارب إسباني ولد عام ١٠٤٣ في قشتالة بإسبانيا، واشتهر بمحاربته إلى جانب المسلمين الأندلسيين في سرقسطة في حربهم التقليدية ضد مقاطعة أراغون، ثم حربه ضد المرابطين القادمين من شمال أفريقيا وفوزه بحكم مقاطعة فانسيا حتى وفاته عام ١٠٩٩. في التراث الإسباني يعتبر الرجل بطلاً ورجلاً وطنياً (المترجم).

أفكاره العريضة عن مدونات الشرف، هي بين مواقف الأرستقراطيين وتلك الخاصة بأعضاء العصابات؛ إذ بالنسبة إلى كل منهما، بالطبع، فإن الشرف هو القيمة الأسمى. لكنَّ لذلك صلةً بفكرة أنهم يعتبرون أنفسهم استثناءً عن القاعدة؛ إذ يفكر كلٌّ من الأرستقراطيين وأعضاء العصابات أنهم لا يخضعون لقانون؛ ففي الحالة الأولى يعلونه، وفي الثانية هم خارجه. وبالنسبة إلى كلٍّ منهما، فإن قواعد الشرف لا تتوافق مع نماذج العدالة والحق التي ترعاها الدولة، والتي من المفترض أنها تشكل جزءاً من العالم الحديث.

تُعتبر القوة النسبية للدولة في الغالب عاملاً رئيساً في شيوعٍ قويٍّ لثقافة الشرف. فكلما كانت الدولة أقوى ـ بنظام قويٍّ، سلطتُه السياسيةُ مركزية، وينتظم حول بيروقراطية محايدة، ونموذَج معيَّن للعدالة ـ كانت مركزيةُ الشرف كقيمة أقلَّ أهمية. لذلك كان الواقع الذي يقول إنَّ بلدان البحر المتوسط هي ذات دول ضعيفة، جزءاً مهماً من المعادلة في هذا العمل المتمحور حول القيم. وأكد العديد من علماء الأنثروبولوجيا الذين يعملون في هذه السياقات أن السلطة تكمن في المقام الأول في قوة الأسرة بوصفها وحدة واحدة؛ ففيها تُمارَس استعراضاتُ القوة بين الأفراد وعبرهم، حتى حين يتصل الأمر بهويات المجموع. وغالباً ما تتم عروض القوة والمكانة هذه في صورة من التبجُّح، يتخللها في بعض الأحيان إصرارٌ شديدٌ على إثبات القوة الفعلية المباشرة؛ والتي تمتد من سرقة الأغنام (وهي ممارسة شائعة إلى حدٍّ ما بين العديد من رعاة البحر المتوسط)، وصولاً إلى استخدام العنف في تسوية الخلافات، أو الاعتداءات الشخصية.

سعى بيت ريفرز أيضاً للتأكيد على العلاقة القوية بين الشرف والجسد. وهو الرابط الذي يجعل العنفَ وسيلةً مهمةً للتعويض عن الضرر، أو استرداد الحق لدى الشخص الذي تعرَّض لإهانةٍ مسَّت شرفه. ويمكن الإشارةُ هنا إلى مثال الطقوس المستخدَمة لوهب الشرف أو الاعتراف به، وغالباً ما يتم التركيز خلالها على الرأس؛ بدءاً من تتويج الملك بالتاج على رأسه، وصولاً إلى منح درجة أكسفورد للحاصلين عليها (إذ يُلمس الخريجون على رؤوسهم بالإنجيل. وقد يُستخدَم بديل علماني آخر في أيامنا هذه). وللاعتراف بمكانةِ شرفٍ يحتلها شخص ما، يقتضي التقليدُ إنزالَ القبعة أو الانحناء بالرأس. وثمة التحية العسكرية في حالة الجنود. كما أن تغطية الرأس، في حالة

الرجال والنساء، هي وسيلة للحفاظ على مكانة الفرد المرموقة ورتبتِه، وإشاعتِها. ويصل الأمر إلى ربط غطاء الرأس بنوع معين من التقوى الأنثوية لدى المسلمين. ولو أننا ألقيْنا نظرةً متأنيَةً على نماذجَ قديمة للنساء الكاثوليك في صقلية، أو المرأة الأرثوذكسية اليونانية، لرأينا رؤوسهن مغطاة بالأوشحة (ومن المرجح أن الرجال ارتدَوْا قبَعات أيضاً). على الجانب الآخر، يذكِّرنا بيت ريفرز بأن أكثر أشكال الإعدام خزياً على مدار الفترة المبكرة من التاريخ الأوروبي الحديث، كانت فصل الرؤوس عن الأجساد؛ مما يعني أن جملةَ «فلْتقطعوا رؤوسَهم!» ليست محضَ بذاءةٍ تُقال بصورة اعتباطية.

وتضيف الأجزاء المركزة فيما كتبه بيت ريفرز عن الأندلس كثيراً من التفاصيل الماتعة والدقيقة، إلى الصورة الشاملة التي يعرضها في مقاله. في بلدة «سييرا دي كاديز ـ Sierra de Cadiz»، يخبرنا أن الشرف يسري على شفاه الجميع؛ إذ يعمل كاللُّحمة الاجتماعية في هذا الجزء من العالم؛ لأنه في غياب نظام قانوني رسميٍّ وقوي، فإن الاهتمام بمكانة الشرف هو ما يتيح معاملاتٍ اجتماعية واقتصادية سلسة. لكنه نظامٌ يخضع لحدود معينة؛ فيتعيَّن على المرء أن يتصرف بشرف في تعامله مع الآخرين، وخاصة أولئك الذين يرتبط بهم بصلات وثيقة، أو يأمل في تكوين روابط معهم، كالعائلة، والأصدقاء، أو ربما شركاء العمل. لكن حين يتصل الأمر بالتعامل مع غرباء أو مع السلطات، كالدولة، تصير كل الخيارات متاحة. فهؤلاء الأندلسيون، يقول بيت ريفرز، لا يشعرون بأيِّ عارٍ حيال الغش في صلتهم بالدولة؛ لأن هذه الدولة لا تتيح نمطَ الروابط الشخصية التي تتطلبها مدونة الشرف.

على الرغم من ذلك، فإن أهم جوانب النقاش الذي يقدمه بيت ريفرز إنما يتعلق بديناميات الشرف وغسل العار التي قد تتناقض في بعض الأحيان؛ منها كيف يتم النظر إلى أهمية «قيمة» معينة بصورة متناقضة، أو أنْ تصير عكسَها تماماً. ونراه يقبض على هذه الفكرة في بعض الملاحظات المبعثرة التي يسردها عن شخص تعرَّف عليه يدعى مانويل.

يوصف مانويل في المقال، وبلا كبير تركيز على هيئته، بأنه قصير، وسمين، وقبيح الوجه، وأنه متزوج. لذلك يخبرنا بيت ريفرز في أحد مقاطع المقال أنَّ فتاةً فاتنةً تخطَّتْه في أحد المهرجانات التي كانت تقام في الوادي،

دون أن تعيره أدنى اهتمام أو يلفت انتباهها، فنظر إلى بيت ريفرز وقال: «لو لم يكن هذا الأصبع يلبس هذا الخاتم، لما تركتُ تلك الفتاة تتجاهلني مثلما فعلت»[٣]. ويشرح بيت ريفرز ما حدث فيقول: هكذا كان مانويل «قد أكل كعكتَه الخاصة وحصل على ما هو له»؛ فهو رجل فحل حتى النخاع، يمتلأ بالرغبات والطاقة الجنسية، لكنه في الممارسة العملية ربُّ أسرة عليه أن يهتم لشرف زوجته. وهو من خلال نطقه لهذه العبارة المخجلة، إنما يغسل نفسه بعض الشيء من بعض العار الذي قد يلحق به (وعبارة «بعض الشيء» هنا تعني أن إخلاصَه المشرِّف لزوجته يمنحه عفواً عن الذنب). ويبدو ها هنا واجبٌ متناقضٌ يواجهه جميعُ رجال القرية؛ إذ عليهم أن يكونوا، وفي آنٍ معاً، كالثيران في رغباتهم، وبيورتانيين في لجمها؛ وهو ما يتيحه الطابعُ المتعددُ المعنى للشرف.

ينحدر مانويل من أصول متواضعة تجعل مكانته بالغة السوء حتماً، إلى جانب سماته العامة؛ إذ هو قصير، وسمين، وقبيح، ومتزوج، وفقير أيضاً. لكنه امتلك شيئاً واحداً يخصه، هو موهبتُه في الزراعة. فهو يعرف الكثير عن زراعة الأرض، ويتمتع بسمعته كشخص يلجأ إليه الآخرون حين يحتاجون إلى النصيحة في هذا المجال. ومن جهته، فقد استثمر في الأمر لأبعد حد؛ إذ يخبرنا بيت ريفرز أنه عرض آراءه ونصائحه في مجموعة واسعة من الموضوعات خارج إطار النصائح الزراعية، بل ودون أن يطلبها منه أحد. إنّ ثقافات الشرف تتيح مستوياتٍ عالية من التفاخر والتباهي أحياناً؛ إذ هي إحدى الوسائل التي تُستخدم لتأكيد سمعة الفرد وتأمينها. لكنّ لهذا الأمر أيضاً حدوداً يبدو أن مانويل قد تخطَّاها. ويخبرنا صاحب المقال أن الرجل يحب أن يقول عن نفسه: «ربما ليس لدي الكثير من الحظ، لكني أملك في داخلي ما هو أكثر بكثير من الحظ؛ إنه شرفي»[٤]. ويصير الخط الفاصل ما بين الشرف وغسل العار، في هذا المثال، ضئيلاً للغاية بالفعل. وفي نظر مجتمع ماويل الخاص، يبدو أنه قد أزاله كليةً.

إن ملاحظات بيت ريفرز هنا نماذجية وهي تنتمي بحق إلى مجال

---

(٣) Julian Pitt-Rivers, "Honour and Social Status," in: Peristiany, ed., Ibid., p. 52.

(٤) المصدر نفسه، ص٤١.

الأنثروبولوجيا؛ لأن ما يوضحه هو أن القيَم المهمةَ مستقرةٌ ومرنةٌ في الوقت نفسه. وإنه لَمن المهم للغاية الاعتراف بذلك؛ ليس فقط لفهم ثقافات الشرف في البحر المتوسط، بل أيضاً لِفهْم قيم ثقافةٍ ما أو مجتمعٍ ما. إذ لا يجب أنْ نتعامل مع القيم كما لو كانت نقاطاً ثابتة، على الرغم من افتراضنا في كثير من الأحيان أنها كذلك؛ بل إن القيم تشبه دوار الريح weathervanes؛ فهو «ثابت»، لكنه يتحرك في أغلب الأحيان، أو يغير اتجاهه بسبب الهواء. وهذا هو أحد الدروس الراسخة في الدراسة الأنثروبولوجية للقيم.

لم يشأ كلُّ المشاركين في النقاش المبكر حول ثقافات الشرف الركونَ بسهولة إلى فكرة الاعتراف بقوة كلٍّ من الغموض والسيولة، اللذين يقبعان خلف المفاهيم التي نستخدمها لتنظيم حياتنا. ترى «جين شنايدر ـ Jane Schneider» ـ وهي خبيرة معروفة تُجري بحوثَها عن صقلية ـ أنه كان على بيت ريفرز وغيره من رواد مقاربات الشرف وغسل العار، البحثُ في كل هذا والتساؤل عن **السبب** الكامن وراءه، ولماذا هذه الاستمرارية التي تُميِّز هذه القيم في أنحاء منطقة البحر المتوسط كلها؟.

قدمت شنايدر إجابةً بسيطةً للغاية تقول إن السبب يكمن في البيئة. قالت إن ثقافات الشرف تميل إلى التطور بين صفوف الرعاة؛ وبصورة خاصة جداً أولئك الذين أَضرَّ بهم، بمرور الوقت، تأثيرُ وجود الفلاحين، ومن ثَمَّ واجهوا أنواعاً معينة من انعدام الأمن حيال الوصول إلى الموارد. ولا ينطبق الأمر على كل هؤلاء الرعاة الذين تحاصرهم الضغوط؛ بل فقط أولئك الذين يعيشون في أمكنة وأزمنة تكون فيها السلطةُ السياسية المركزية غير موجودة أو ضعيفة نسبياً (وهذا على الأقل ما التقطه كتاب **الشرف وغسل العار**).

إنَّ الحياة الرعوية شاقة؛ فهي تتطلب الكثير من التنقل الذي يغيب فيه الأمان، لأنك لا تعرف ما إذا كان سيُتاح لأغنامك أو ماشيتك حق الوصول إلى الحقول التي تحتاجها للرعي. فقد يحاول آخرون منعها عن ذلك، بل ويسرقونها؛ إذ غالباً ما تصير السرقة في مثل هذه السياقات فضيلة؛ وإنها في الظروف المناسبة لَسَعيٌ شريف. «في سردينيا، يُطلق على صبي الراعي الذي يبلغ من العمر تسعة أعوام أو عشرة ولمّا يسرق حيواناً بعدُ لقبُ «شيسنيري ـ chisnieri»؛ ويعني الحمار الذي يلعق رماد النيران

المنطفئة في معسكرات الجنود»[٥].

وتمتاز الحياة الرعوية بتنظيم اجتماعيٍّ مرنٍ للغاية، الوحدةُ الأساسيةُ فيه هي الأسرة، التي يمكن أن تتوسّع أو تتقلص بحسب الموارد المتاحة لها. ففي أوقات الوفرة، قد تنمو الأسر، أما في أوقات الضغط، فقد تتجزأ وتتفرق سبُلها، أو تندثر. والتفكير بمنطق الأسر هو شكل من أشكال التأمين الاجتماعي؛ فأنت لست ملزماً بمشاركة ما لديك إلا مع من هم معك ويعيشون تحت سقفك فقط (أو خيمتك، حسب مقتضى الحال). لذا فلا علاقة لك بالآخرين.

كما أن الوجود البدوي الذي يخضع لمنطق الترحال يحدده مدى خِفة المجموعة وسرعة حركتها، ولذا فهو يتطلب أيضاً قدراً كبيراً من الاستقلال السياسي والاقتصادي. ففي المجموعات الرعوية، يملك البالغون (وخاصة الرجال منهم) سلطاتِهم الخاصة وإلا خضعوا لسلطة غيرهم. ومن ثمَّ، تتعرَّف الحياة الرعوية بتركيزها القوي على الأسرة النووية، على الرغم من أن هذا التركيز هو مجرد قناع يخفي فردانية مفرطة.

ويمكن العثور على هذه الديناميات الرعوية في جميع أنحاء العالم. فهي توجد في السهول المنغولية أيضاً على سبيل المثال. لكن ما يجعل مثال البحر المتوسط مختلفاً، في نظر شنايدر، هو هيمنةُ نوع معين من المجتمعات الزراعية التي تقع على جانبي البحر، وفي مناطقَ قاحلة وجبلية. تنتظم هذه المجتمعات الزراعية بصورة أساسية على منوال المجتمعات الرعوية ذاته، فيما يخص هيكل القرابة والتنظيم السياسي؛ فهي مجزأةٌ للغاية ومتمركزةٌ حول الأسرة، وعرضةٌ للقتال والقلق بشأن الأمن الغذائي. وترتكز فرضية شنايدر هنا على أن هذه المجتمعات الزراعية كانت تتألف من رعاة فيما مضى، لذا فقد نقلت الطرائق التي تُميز حياة الترحال إلى مزارعَ وقرًى كانت أكثر استقراراً. والمشكلة أن هذه الطرائق لم تكن مناسبة تماماً في أرض تنمو فيها حدائق الزيتون؛ إذ طُرحت مشكلةٌ خاصةٌ تتصل بالعرف السائد في منطقة البحر المتوسط تخص مسألة الميراث القابل للتجزئة (أي تخصيص

(٥) David M. Schneider, *American Kinship: A Cultural Account* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1968), p. 4.

الإرث لجميع ورثة الميت)[٦]، حيث يصير تقسيم الأراضي الزراعية بين الورثة في غاية الصعوبة، مما يؤدي إلى تفجُّر النزاعات بينهم على حدود الحقل والتزوُّد بالماء وغير ذلك (الشيء الذي يمكنه أن يتحقق بسهولة في السياق الرعوي البحت؛ حيث امتلاكُ الميت لعشر عنزات وخمسة أبناء يعني توريث عنزتين لكلٍّ منهم).

فإذاً نعم؛ إنه لمَن الشاق أن يكون المرء راعياً، وأنْ يكون فلاحاً في مزرعة وراعياً في عمقه. لقد اندفعت هذه المجتمعات ضد بعضها البعض، في أراضٍ تربتُها سيئة الغلال ومنحدراتُها حادة، وحين نمزج ذلك كله مع التزام أيديولوجي قوي بوحدة الأسرة، يقوضه توجُّه أقوى تجاه الفرد، سنحصل، مثلما تستنتج شنايدر، على عالم من العلاقات الاجتماعية «أكثر تعقيداً ومثقل بالصراعات»، مقارنة بالعديد من السياقات الأخرى[٧].

لكنه عالم عصيٌّ على الانهيار. فهم لا ينزلقون إلى الفوضى أو العنف الجامح، أو إلى مجتمع حيث الغنمُ فيه والفتياتُ مشاع؛ بل تتماسك العائلات بصورة فعلية، والتعاون بينها موجود، والعنف ليس شائعاً كما قد يتصور المرء، وبعض الأغنام والإبل لا تتعرض للسرقة. ولا يحدث هذا إلا لأنَّ هذه المجتمعات لديها مدونات قوية للغاية عن الشرف وغسل العار، تضطلع بتنظيم التوترات ومخاطر الانقسام والانحلال.

ولستُ متأكداً، في نهاية المطاف، من أن الإجابة التي قدمتْها شنايدر عن سؤال السبب جعلتنا نتقدم خطوة أبعد في تحليلنا؛ بل يستتبع ذلك سؤالٌ آخر هو: لماذا موضوع الشرف وغسل العار؟ هل لهذا الاقتران بين القيمتين صلة ما، بحيث تجعله ملائماً أو طبيعياً في حالة هذه المجموعات الاجتماعية المجزأة؟

ولا يقع الخطأ هنا على شنايدر بطبيعة الحال؛ إذ تحقق الأنثروبولوجيا نتائج سيئة حين تحاول شرح الأصول عبر ربطها بالأسباب الجذرية والتداعيات. ولقد رأينا بالفعل مخاطر وقصور المقاربة التي تستند إلى

(٦) بدلاً من تركه لأكبر الأبناء عمراً على سبيل المثال، وهو ما يسمى حق البكر في الإرث كله «primogeniture».

(٧) المصدر نفسه، ص١٧.

تحليلات شبيهة بالقانون law-like analysis؛ وهي مقاربة لم تحقق نجاحاً في حالة تايلور والتطوريين الاجتماعيين، ولا بالنسبة إلى غيرهم، وهم كُثر. وتتبقّى لدينا في هذه الحالة الأسئلة المطروحة للتو.

ثمة إجابة شائعة لهذه الأسئلة والأسئلة المشابهة لها، قدمها أحد أهم المشاركين في هذه المناقشات؛ هو «مايكل هيرزفيلد ـ Michael Herzfeld». ففي مقال نشره عام ١٩٨٠، قال إن جزءاً من الإجابة هو أنْ نعتبر مثل هذا السؤال في حد ذاته مضللاً. وهذا لأننا إذا نظرنا إلى مجموعة الاصطلاحات المصوغة لمصطلح «الشرف» في اللغة الإنكليزية، فسنجد قدراً كبيراً من التنوع، والفروق، والتمايز، أكثر مما قد نتوقعه[٨]. وبعبارة أخرى، ما من شيء اسمه ثقافة «الشرف وغسل العار» في البحر المتوسط إلا إذا اعتبرنا أن الشرف هو مصطلح فارغ تقريباً. في جوهر الأمر، سار هيرزفيلد على خطا بيت ريفرز خطوة أبعد. ولكن في حين دعا بيت ريفرز إلى إدراك الشرف وغسل العار بوصفهما أفكاراً غامضة ومرنة في الوقت نفسه، رأى فيهما هيرزفيلد عيباً؛ هو عيب التعميم.

واعتمد هيرزفيلد لدعم حجته على عمله الميداني في مجتمعيْن مختلفيْن للغاية يقعان في اليونان، هما «بيفكو ـ Pefko» في جزيرة رودس، و«غليندي Glendi» في غرب كريت. في كليهما، كانت محبة الـ«التيمي، فيلوتيمو ـ Timi Filotimo» أو «الجدارة الاجتماعية» ذات أهمية أساسية، لكن تفعيلهما وتنميتهما اختلفا جذرياً في كل من المجتمعيْن. يخبرنا هيرزفيلد أن سكان بيفكو كانوا مواطنين حكماء ويحترمون القانون. وعلى النقيض من ذلك، جعل سكان غليندي من الخروج عن القانون فضيلتهم: فسرقوا الأغنام، وقامروا، وحملوا البنادق، وسخروا من السلطات عموماً. في بيفكو إذاً؛ اتخذ الـ«فيلوتيمو» نموذجَ طاعة قوانين الدولة، والاهتمام بالمجتمع برمته. خلال أحد مواسم الجفاف، وبَّخ العمدة علناً العائلاتِ التي استهلكت كميات كبيرة من المياه لمحاصيلها؛ لقد كان عليهم «إثبات جدارتهم الاجتماعية (الـ«فيلوتيمو» ـ المترجم») لكنهم لم يحظوا بها لأنهم كانوا

(٨) Michael Herzfeld, "Honour and Shame: Some Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems," *Man*, vol. 15, no. 2 (1980), pp. 339-351.

أنانيين للغاية. ففي بيفكو، الـ«فيلوتيمو» هو نقيض الأنانية Egoismos أيضاً. فقد كان هؤلاء اليونانيون يحسنون التصرف ويستهدفون المجتمع Community Oriented؛ وفي ذلك يكمن تعريفُهم لثقافة الشرف وغسل العار.

في غليندي، من ناحية أخرى، كانت الأنانية على نحو ما شرطاً للـ«فيلوتيمو»؛ حيث لا يمكن للمرء الحصول على جدارة اجتماعية ما لم يبدِ تقديراً وافياً لنفسه (مثلما تدل عليه ظواهر القمار وسرقة الأغنام). فإذا ما وقع جفاف، فلا تتوقعنَّ أن يخاطب العمدة الجمهورَ ليعبر عن رفضه لسلوكٍ ما؛ إذ يتعين عليك حراسةُ حصتك من الماء وحمايتها بنفسك. وهكذا، لا تبدو ثقافة الشرف وغسل العار في غليندي مختلفةً عن تلك التي في بيفكو. ويستتبع ذلك السؤال التالي: لماذا هذا العناء في وصف «ثقافات الشرف وغسل العار» في النهاية؟ فهي، وكما يبدو في ظاهر الأمر، لا تقدم الكثير من التفسيرات.

هذا الاتجاه نحو التحديد الدقيق لمجال البحث كان تطوراً تزايد انتشارُه بين الباحثين المتوسطيين في الثمانينيات؛ حيث الانتقال من محاولة التفكير في «منطقة ثقافية» تحددها مجموعة معينة من القيم، إلى تحليل دقيق جداً يستهدف في الغالب إظهار التنوع في التعبير عن القيم **من داخل** تقاليدَ معينة، أو مجموعة لغوية معينة[٩]. وخلال سنوات الثمانينيات أيضاً، تزايدت الاهتمامات البحثية بالطبيعة الجندرية للتحليلات وللإثنوغرافيا؛ إذ تُظهر الأدبيات الأولى كيف أن الرجال هم من يحافظون على الشرف ويكتسبونه في أغلب الأحيان، في حين تكون النساء هن من يجلبن العار على أنفسهن وعلى عائلاتهن. لكن، وفي عام ١٩٨٦، نشرت ليلى أبو لغد دراسةً رائدةً استندت إلى بحوثها عن البدو في مصر، مبيِّنة فيها كيف أنَّ الشرف المركزي هناك يرتبط بالنساء، معبَّراً عنه في شعار الحشمة، وهو ما استكشفتْه من

(٩) لنتذكر أن عام ١٩٨٠ كان ذروة الأنثروبولوجيا التفسيرية. وفيه هيمن الاهتمام باللغة والثقافة والمعنى ـ الذي يتم التعبير عنه أحياناً بوصفه «مقاربة دلالية semiotic للثقافة» ـ وفي الولايات المتحدة بالتأكيد حيث مقر كل من هيرزفيلد (Herzfeld) و«أبو لغد». وغالباً ما يشار إلى غيرتز بأنه من أتباع «الخصوصية»؛ بمعنى أنه لا يحب التعميمات ويعتقد أن الأنثروبولوجيا يجب أن تكون دراسة الثقافة في سياقها وإلا لن تكون أنثروبولوجيا.

خلال تحليلٍ دقيق لتقاليد الشِّعر المحلية[١٠].

ثم كان أنْ أخفقت مقاربةُ ثقافةِ الشرف في أواخر الثمانينيات، وذلك لثلاثة أسباب رئيسة، هي: أولاً: أنها أسفرت عن صور نمطية تحولت إلى إشكالية ـ وهنا نعود إلى فكرة الصناعة الهوليوودية ـ إذ تم فيها تطبيق المنطق التطوري بطرائق عديدة، بل والمنطق الذكوري أيضاً. ثانياً: بسبب تغييرٍ عامٍّ وكثيفٍ حدث في طموحات وأجندات العديد من علماء الأنثروبولوجيا؛ ومثلما ذكرتُ للتو، فنزعة التعميم في دراسة الثقافات بحلول الثمانينيات لم تؤدِّ إلى استدعاء صور كاريكاتورية عن الاختلاف فحسب؛ بل أنتجت معرفةً علميةً زائفةً استهدفت التعميم في المقام الأول.

ومثل بندول الساعة المتحرك، استمرت هذه المعرفة في التأرجح. ليس أدلَّ على ذلك من أنَّ المواقف حيالَ البحث في موضوع الشرف (أو الـ«فيلوتيمو»، أو الأنانية «egoisimo» وغيرها) عادت وتبدَّلت لتصير أكثر ليونة واستحث المجال اهتماماً جديداً[١١]. ويلاحَظ ذلك أيضاً من خلال بحوثٍ صدرت في المجالات ذات الصلة، كالمؤلَّف الضخم الذي نُشر عام ٢٠١٢ عن أنثروبولوجيا الضيافة؛ وهي قيمة أخرى مهمة في البحر المتوسط تكشف في الغالب عن اهتمامات أكبر ذات صلة بمسائل الشرف وغسل العار[١٢]. لكن مقالاً كُتب عن «السياسات المنزلية ـ House Politics» في الأردن، هو ما سيقدم لنا بعض الحجج المفيدة، خاصة عن سبب عودة مسائل الشرف وغسل العار إلى الصدارة.

فقد تعجّب «أندرو شريوك ـ Andrew Shryock» بشدة، خلال عمله في الأردن في تسعينيات القرن الماضي، من أن ما أسماه بـ«السياسات المنزلية» هو ما يحدد، وبصورة كبيرة، الشواغلَ الأخلاقية للأشخاص الذين تعرّف

(١٠) Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley, CA: University of California Press, 1986).

(١١) Naor Ben-Yehoyada, "Mediterranean Modernity?," in: Peregrine Horden and Sharon Kinoshita, eds., *A Companion to Mediterranean History* (Oxford: John Wiley and Sons, 2014), pp. 107-121.

(١٢) Matei Candea and Giovanni Da Col, eds., "The Return to Hospitality," Special Issue, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (June 2012), p. 18 (S).

إليهم. ففي المملكة الهاشمية، ثمة فاعل قوي يدعى السياسات المنزلية، التي تتضح من خلال العلاقات الاجتماعية والسياسية المصوغة عبر مفردات العائلة؛ فاللغة المجازية هي لغةٌ تستخدم مفردات القرابة حيث الملك هو صورة عن الأب، وهكذا، والعكس صحيح إلى حدٍّ ما. إنه لأمر شديد الفرادة يختص به الأردن بطبيعة الحال، أو العالم العربي برمته في الواقع، لكنه يمتزج هنا مع مجموعة معينة من الشواغل المتعلقة بالشرف وغسل العار، مما يُحيله إلى سجلٍّ مهمٍّ جداً وقويّ. ففي الأردن، «تُعيد أفكارُ الشرف باستمرار خلقَ ثقافة سياسية تكون فيها العائلات، والقبائل، والدول القومية، تحت طائلة نفس النمط من التفكير الأخلاقي»[(١٣)].

ويجادل شريوك بأنه من المستحيل التفكير في السياسة في الأردن من دون الاهتمام بهذا السجل، وتجاهلُه يعني إغفالَ اهتمامات والتزامات محلية، بدعوى ما يسميه بـ«الحرج الفكري ـ Intellectual Embarrassment» المستديم حيال مصطلح ثقافات الشرف برمته. وهو ما يحيلنا مرة أخرى إلى معضلة الصناعة الهوليوودية! لكن الأنثروبولوجي الذي يُجري بحثاً ميدانياً، ويستخدم مبحوثوه أفكارَ الشرف، والسمعة، والكرامة «في كل سياق يمكن تصوُّره تقريباً» (بعبارات شريوك)، عليه حينها أن يواجه القلق من الإحراج الفكري، ويتحلى بعزيمة صلبة على التزام الحقائق الاجتماعية.

إن الفكرة هنا لا تتعلق فقط بأن على علماء الأنثروبولوجيا أن يأخذوا وجهةَ نظر السكان الأصليين بالاعتبار؛ وقد ناقشنا ذلك باستفاضة فيما سبق. فشريوك يوضح فكرةً مهمةً أخرى، هي أنه إذا رفضنا الاعتراف بالسياسات المنزلية وفق شروطها الخاصة، وأصررنا على التمسك باللغة والمصطلحات التي تناسب أنماط الإدراك الأكاديمية الغربية، فإن موقفَنا التحليلي سيستحيل فقيراً. إن المشكلة، وبمعنى آخر، لا تكمن في السياسات المنزلية أو مدونة الشرف ـ مع كل خصائصها اليونانية، أو الأردنية، أو الإسبانية ـ بل في

---

(١٣) إنني هنا أقتبس، وبإذنٍ من المؤلف، من الإصدار غير المنشور والمكتوب باللغة الإنكليزية من هذا المقال. وقد نُشر باللغة الفرنسية في:
Andrew Shryock, "Une politique de "maison" dans la Jordanie des tribus: Réflexions sur l'honneur, la famille et la nation dans le royaume hashémite," dans: Pierre Bonte, Edouard Conte and Paul Dresch, dirs., *Émirs et Présidents: Figures de la parenté et du politique en islam* (Paris: CNRS, 2001), pp. 331-356.

العجز عن إدراك منطقِها، وقوتِها، وأهميتِها، تماماً كأي شيء آخر لا يقع ضمن المعايير الأوروبية الأمريكية.

قلت إن ثمة ثلاثة أسباب أدت إلى إخفاق فكرة ثقافة الشرف، ولم أذكر سوى سببيْن اثنين. وقد يكون السبب الثالث هو الأهم بينها جميعاً؛ وهو أنَّ هذه الأدبيات كلها لم تستفد من بنية منتظمة، بحيث إنَّ أيّاً من هؤلاء الأنثروبولوجيين لم يقدّم القيمَ في قالب نظري بوصفها كذلك. في كتاب «**الشرف** وغسل **العار**»، لا يقول أيٌّ من المشاركين عما يكشفه لنا الاهتمامُ بالقيم عن طبيعة الثقافة أو المجتمع. ففي حالة بيت ريفرز وآخرين كثُر من جيله، اضطلعت القيم بدورٍ وظيفيٍّ في الحفاظ على ثقافة معينة؛ وقد جادلوا بأن الشرف وغسل العار في البحر المتوسط يعملان كصمامات إطلاق للضغط المتراكم، وهو ضغط لا يمكن إطلاقه أو إدارته بطريقة أخرى (من قبل دولة قوية على سبيل المثال). أما بالنسبة إلى شنايدر، من ناحية أخرى، فإن القيم هي مؤشر على جميع العوامل البيئية، والاقتصادية، والسياسية المختلفة التي تشكل مسار حياة مجموعة اجتماعية. لكن المرء قد يتساءل فيما إذا كانت شنايدر مهتمة بالقيم في المقام الأول. ففي مقالها الأساسي عن الشرف وغسل العار، نراها لا تستخدم إطلاقاً كلمة «قيمة»؛ فهي تحيل إلى الشرف وغسل العار باعتبارهما «أيديولوجيا»، و«أفكاراً»، و«قواعد»، و«رموزاً»، وليسا كقيم على الإطلاق.

يقدم لنا هذا العمل الثري عن البحر المتوسط الكثير مما يمكن تعلُّمه عن القيم، لكنه لم يزل غير قادر على توفير «نظرية عن القيم». وهذه ليست مشكلة بالضرورة، وليس أقلّ الأسباب أهمية وراء ذلك أنَّ الإثنوغرافيا هي ما يصمد دائماً أمام اختبار الزمن، لا ترسانتُها النظرية. وإنَّ ما نتعلمه من الإثنوغرافيا الخاصة بالشرف وغسل العار في البحر المتوسط هو شعورٌ ثريٌّ وكاشفٌ بالطبيعةِ الثابتةِ والمرنةِ للقيم (أو الأفكار، أو الأيديولوجيا) التي تُسهم في تشكيل الحياة الاجتماعية.

غير أنه خلال الفترة نفسها التي جرت فيها نقاشات ثقافة الشرف هذه، كانت ثمة محاولةٌ أكثرُ منهجية للتنظير للقيمة قيد الاشتغال. وهي الخطوة التالية التي سأخطوها الآن، بقيادة لويس دومون، ومن موقعه في باريس.

في الكليانية Holism والفردانية

اشتهر لويس دومون بكتاب مهم نشره عام ١٩٦٦ عن نظام «الكاست ـ Caste»(*) في الهند، عنوانُه «**الإنسان التراتبي** ـ *Homo Hierarchicus*». وهو يرى أن «نظامَ الكاست هو في المقام الأول نظامُ أفكارٍ وقيم»(١٤). قبل أن نلج إلى تفاصيل مقاربته، اسمحوا لي، والحال هذه، أن أُعرج قليلاً على فكرة الكاست مثلما فهمها علماء الأنثروبولوجيا (ويمكنكم العثور على تفسيرات مختلفة لدى الكهنة الهندوس).

تعني كلمة «الكاست»، في الإسبانية، والبرتغالية، والإنكليزية، وغيرها من اللغات الرومانية والألمانية، العرقَ، أو المجموعة الحصرية، أو القبيلة، أو «شيئاً غير مختلط مع غيره»(١٥). وفي معظم اللغات الهندية (الهندوسية، البنغالية، التاميلية، التيلجو)، فالمصطلح هو «جاتي ـ jati»، الذي يُترجم في الغالب إلى كلمة «نوع ـ Kind»، أو «أصناف ـ Species». ثمة الآلاف من الكاست التي تتسم بأنها ليست دائماً ثابتة بصورة صارمة(١٦). وفي الوقت

(*) فضلنا الاحتفاظ بتعريب للمصطلح لا ترجمتَه؛ أي إننا آثرنا الإبقاء على كلمة «كاست» Cast بدلاً من الترجمة المتداولة؛ وذلك لغرض تمييزه بصورة خاصة عن المفهوم الماركسي عن الطبقة Class، وعن المفهوم الليبرالي عن المكانة Statut، وكلاهما مفهوم سوسيولوجي كما الكاست؛ غير أن الكاست يميل إلى أن يكون أقرب كثيراً إلى حقل الأنثروبولوجيا. وهذا التمييز يعتمد على خاصيتين اثنتين من وجهة نظرنا؛ الأولى مكانيةٌ ترتبط بالبحث الذي قدمه دومون عن الهند حصراً، ومنه صاغ المصطلح الذي ارتبط به شخصياً وببحثه عن الهند منذ البدء، بحيث تصير الحالة الهندية أساس المقارنة مع أي نظام كاست آخر قد يتشابه معها في بعض نقاط التقارب. والخاصية الثانية مرتبطة بالأولى، وتخص نقاط التقارب هذه على وجه التحديد. وهي ذات طبيعة مركبة؛ فالكاست ليس مصطلحاً يغلب فيه الاقتصاد ودور علاقات الإنتاج كما في حالة الطبقة، وليس تعبيراً عن غلبة المكون الاجتماعي والمجتمعي كما في حالة المكانة، ولا هو آلية للصعود الاجتماعي كما في كليهما معاً؛ فالكاست مركب من مكونات تاريخية، ومجتمعية، وثقافية بالأساس، وتمتزج كلها في علاقات معقدة تحولها إلى نظام تنتظم وفقه الحياةُ الاجتماعية، بحيث ينتِج آثارَه على الحقول الأخرى، بما فيها الدين. وربما كان المكون الذي يشكل اللحمة في نظام الكاست هو التوافق الضمني على غلبة هذا النظام على مر التاريخ في الهند، مما يفسر كونه كان عصياً على التحديث فيما مضى، وعرضة اليوم لإعادة الإنتاج في صور أخرى، بفعل ديناميات العولمة والانفتاح على ثقافات وتجارب العالم الأخرى عبر وسائل التكنولوجيا الحديثة (المترجم).

(١٤) Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970 [1966]), p. 35.

(١٥) المصدر نفسه، ص٢١.

(١٦) جادل بعض علماء الأنثروبولوجيا بأن البريطانيين بذلوا الكثير من الجهد لإصلاح فئات =

نفسه، من المتعارف عليه على نطاق واسع أنه من غير الممكن الانتقال من كاست إلى آخر.

عادةً ما يتم ربط الكاست بمهنة أو مهارة تقليدية؛ لذا ففي جميع أنحاء الهند توجد مجموعات من النجارين، والدباغين، والخزافين، وصانعي الآجر... إلخ. وهي تصنيفات أساسية بالفعل، بل إنه في بعض الأماكن يكون الدباغون فقط مسؤولين عن عمل الجلود. سنجد أيضاً أن الكاست الواقع في المكانة الأدنى، بمن فيهم الـ«داليت ـ Dalits» (أو «المنبوذون»)، يقومون بالأعمال الدنيا، ككنس الشوارع، وتنظيف المجاري. أما في الجزء العلوي من التسلسل الهرمي للكاست، فيقع «البراهمة ـ Brahmins»؛ وهم الكهنة والمعلمون الذين يقعون في القلب من الكثير من الطقوس الضرورية لتماسك النظام الكلي ونقائه. ويُفترض أن البراهمة هم جزء من النظام الهندوسي بأكمله وأفضل ممثليه.

ولا يتجلى دور الكاست بشكل واضح وملموس كما في التنظيم والتفاعل المجتمعيَّين. ففي كل قرية أو بلدة صغيرة في ريف الهند قد يعيش جميع الأفراد المنتمين لكاست معين، في الحي نفسه الذي يكون واضحَ الحدود نسبياً، ويشربون من بئر الماء نفسها (التي لا يشرب منها آخرون)، ويتجمعون في الأماكن العامة نفسها. وواضح أيضاً مع من يجب تشارُك مائدة الطعام؛ بحيث يتم التحكم في المخالطة «commensality» بصرامة؛ كونها تُحيل إلى أشكال معينة من الحميمية أو التواصل.

ولأن النماذج هي، بطبيعة الحال، أفضل دوماً من الواقع، يمكننا على مدار المئتي عام الماضية تتبُّع عدد من العوامل التاريخية، والاجتماعية، والثقافية، التي أعادت تشكيل نظام الكاست، وتحدّته في بعض الأحيان. إذ لطالما عثر المبشرون المسيحيون على من يستمع لعظاتهم الدعوية في صفوف

= الكاست بما يفوق آلاف السنين التي مضت من الفكر والممارسة الهندوسية. فالحكومات المستعمِرة، ومثلُ الهويات الاجتماعية والقانونية المحددة، تجعل من إدارة إمبراطوريةٍ مهمةً سهلة، لاسيما في منطقة استعمارية كالهند، أكثر تعقيداً وتنوعاً وتركيباً من بريطانيا بمقدار عشرة أضعاف. انظر على سبيل المثال:

Nicholas Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).

الداليت بصورة خاصة على سبيل المثال؛ وذلك لأن رسائلهم كانت توفر أشكالاً جديدةً من التمكين الذاتي ذات الأساس الفرداني. وأسهمت مشروعات الإصلاح الاجتماعي والسياسي التي قادتها شخصيات شهيرة مثل غاندي و«ب. ر. أمبيدكار ـ B. R. Ambedkar»، في تشكيل تصورات شعبية وتشريعات حكومية على حدٍّ سواء، تخص الكاست؛ إذ توجد اليوم مجموعة كبيرة من التدابير الحكومية التي تهدف إلى مساعدة المستويات الدنيا من الكاست، ويحتوي دستور الهند على مواد تحتوي على شيء شبيه بسياسة العمل الإيجابي Affirmative Action (من خلال استخدام وسم «الكاست المصنَّفة ـ Scheduled Castes» و«القبائل المصنفة»). كما كان للتعليم على النمط الغربي (وذاك الذي حمله المبشرون في الغالب)، والتحضر والعولمة، أثرٌ أيضاً على الفروق المؤسِّسة للكاست؛ من ذلك مثلاً أنه لا يمكن العثور على أفراد من الجاتيس ينتمون إلى فئات مبرمجي الكمبيوتر أو الطيارين.

لقد قام علماء الأنثروبولوجيا بدراسة معظم هذه التغييرات وغيرها. ففي دراسة أُجريت في الخمسينيات من القرن العشرين وتُعتبر اليوم من الأدبيات الكلاسيكية، تتبَّع عالم الأنثروبولوجيا «م.ن. سرينيفاس ـ M. N. Srinivas» الطرائق التي اتبعها الفلاحون في إحدى ولايات جنوب الهند حتى صاروا الكاست المهيمنَ فيها، وتم ذلك إلى حدٍّ كبير من خلال التعليم والحصول على وظائفَ حكومية؛ وأتاح لهم ذلك شراء الكثير من الأراضي المحلية، مما أدى إلى تراجع الميزة الاقتصادية لمن هم فوقهم في التراتبية الهرمية للكاست، بما في ذلك البراهمة. لذلك، وعلى الرغم من أن البراهمة احتلوا المكانة العليا في المشهد الكوزمولوجي الكليّ ـ فهم وحدهم من بإمكانهم، على سبيل المثال، تأديةُ طقوسٍ معينةٍ وضروريةٍ لحسن سير الحياة الاجتماعية ـ إلا أنهم حرصوا دائماً على استشارة زعماء الفلاحين في القرية، لأن هؤلاء هم من يتخذون القرار[١٧].

على الرغم من ذلك، فثمة إجماع عام على أن الكاست، أيّاً كانت مسمياته الأخرى ـ سواء أكان لاهوتاً هندوسياً قديماً، أو أيديولوجياً روّجت

---

(١٧) M. N. Srinivas, "The Dominant Caste in Rampura," *American Anthropologist*, vol. 61, no. 1 (1959), pp. 1-16.

له نخبة البراهمة، أو بناءً إمبراطورياً بريطانياً ـ إنما هو واقع مابعد كولونيالي بحت. لقد كتب أحد الخبراء أن «الكاست ليس مبدأً تجريدياً خفياً يحكم التنظيم الاجتماعي؛ إنه بعدٌ مرئيٌّ للحياة اليومية في المناطق الريفية بالهند، وجزءٌ من الهوية الاجتماعية والشخصية للجميع بالمعنى الحقيقي للغاية. وحتى حين تتحمل الفروق بين الكاست اليوم وزناً أقل مما كانت عليه في السابق، فإنها لا تُظهر أدنى علامة على التلاشي تماماً. ويصح ذلك في البلدات والمدن أيضاً، على الرغم من أن الكثير من النشاط الاجتماعي الحضري يضم غرباءَ مجهولين لا ينتمون إليه»[(١٨)].

سواء أكان الكاست بُعداً مرئياً للحياة اليومية أم لم يكن، فإن اهتمامات دومون الخاصة إنما تكمن في مكان آخر: حيث تقع في قيم النظام. ومقاربتُه الأنثروبولوجية لا تركز عما إذا كان البراهمة في قرية هندية معينة يمتلكون كل الأرض، أو ما إذا كان الفلاحون قد اغتصبوها. لقد كان دومون بنيوياً؛ وعلى هذا النحو، تعامل مع الكاست كمهندس معماري على طاولة رسمِه، لا كمسَّاحٍ طوبوغرافيٍّ في موقع البناء.

فقد اهتم دومون بالكاست بوصفه مجموعة من القيم، والقيم هي، في المقام الأول، موقفٌ له صلة بالعقل، والإيديولوجيا، والأفكار[(١٩)]. هذه القيم توصف بأنها اجتماعية، وكتب عن أنّ «المجتمع موجود في عقل كل رجل»[(٢٠)]. وهذه الرؤى هي، بالإضافةً إلى ذلك، باقيةٌ صامدة. إنّ الكاست بوصفه بنية هو إما موجود أو غير موجود؛ أما بالنسبة إلى دومون، فهو باقٍ وموجود، وجميع التغييرات الظاهرة التي يمكن توثيقُها ـ سواء فلاحين مالكين للأرض، أو براهمة بلا أراضٍ، أو المولودين الجدد في المسيحية من الداليت born-again Christian Dalits ـ هي وفق مصطلحاته «**تغيير في** المجتمع وليس **تغيراً** للمجتمع»[(٢١)].

---

(١٨) Christopher Fuller, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), pp. 13-14.

وكتاب فولر هو مقدمة أنثروبولوجية ممتازة للاستزادة عن الهندوسية.

(١٩) Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, pp. 3 and 10.

(٢٠) المصدر نفسه، ص٦.

(٢١) المصدر نفسه، ص٢١٨.

استحثت هذه المقاربة الكثير من النقد امتد من الأكاديميين الذين شعروا أنها مقاربة تتجاهل الوضع على الأرض، إلى الناشطين السياسيين الذين رأوا أنه أشبه بالتبرير لمجموعة من أشكال التفاوت الراسخة. وكثير من علماء الأنثروبولوجيا المختصين في دراسة الهند لا يمكنهم تقبُّل تحليل دومون. لقد حضرتُ حفل عشاء في أوسلو مع بعض الزملاء، ولسبب ما حضر دومون. واختنق مضيفنا حرفياً بلحم الغزال وهو يلفظ اعتراضاته في وجه الرجل. أما بالنسبة إلى دومون، فمثلُ هذه المخاوف ـ ومهما كانت مشروعة، وأيّاً كان محلها في مفردات «السياسة» ـ إنما تمنع المرء من رؤية الصورة الشاملة؛ تلك التي لها صلة بفهم القيم في نظام الكاست نفسه.

فالتراتبية هي بطبيعة الحال إحدى قيم هذا النظام. وينطبق ذلك أيضاً على النقاء الذي يمثل في واقع الأمر الانشغالَ الذي يركز عليه دومون عملَه؛ ويعني به كل تلك القواعد الصارمة التي تحدد الرفقة التي على المرء أن يأكل معها، بل ويتفاعل، وكيفية الحفاظ على المعبد أو الضريح، وغير ذلك. لكن اهتمام دومون بالتراتبية كان يعمل على مستويين، فكان أكثر اهتماماً بالمستوى الأعلى عنه من المستوى الأدنى، أو ما يمكن أن نسميه مستوى الحياة اليومية؛ لأنه، وكما يحاجج، لا ينبغي الخلط بين التراتبية والتقسيم الاجتماعي الطبقي، وهذا هو المزج الذي اعتقد دومون أن النقاد الغربيين قد وقعوا فيه حيال موقفهم من نظام الكاست. ليس أقل الأسباب في ذلك هو أنه على المستوى البنيوي، يقوم **كل** نظام قيم على تراتبية معينة، بما في ذلك الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان على سبيلِ المثال، أو إعلان الاستقلال، على الجانب الآخر من المحيط الأطلسي. أما على المستوى النظري، فالتراتبية هي فقط «المبدأُ الذي تترتب على أساسه عناصر الكل في علاقتها مع هذا الكل»[٢٢]. لذلك، وبالنسبة إلى دومون، فإن بعض النقاد الغربيين العارفين لنظام الكاست إنما يقللون من فعالية نقدهم حين لا يدركون كيفية اشتغال نُظم القيم الخاصة بهم.

وربما من المفيد هنا الربط بين عمل دومون عن الهند وطموحٍ أكبر لديه، يتمثل في مقارنة القيم الغربية بالقيم غير الغربية. وقد كتب الكثير في

(٢٢) المصدر نفسه، ص٦٦ (التشديد في الأصل).

هذا السياق ـ إذ لديه مؤلفات كاملة ومقالات طويلة كرسها لظهور الفردانية في أوروبا المسيحية على سبيل المثال ـ فكان كتاب «**الإنسان التراتبي**» مجردَ جزءٍ واحدٍ من مشروع مقارنٍ أكبر.

التزم دومون، في تعامله مع القيم الغربية، بالتقليل من شأن بعض أكثر الافتراضات تبجُّحاً، مثلما نلاحظه في تلك الأهمية والاكتفاء الذاتي اللذيْن يحظى بهما مصطلح الفردانية، والذي يرى أنها تمثل القيمة الأسمى لدى الغرب؛ وذلك لسبب واحد هو أن الفردانية هي جزء من تراتبية معينة: ولها قيمة تفوق أي شيء آخر في «تراتبية الأفكار»[٢٣]. فالحرية في الغرب، مثلما يلاحظ، هي شرط مسبق للفردية individuality؛ ولهذا السبب جزئياً، يرى الغربيون، في اعتقاده، أن نظام الكاست غير عادل؛ فهو لا يسمح باختيارات مجانية أو حركة اجتماعية، ومن ثمَّ فهو يُحبط إمكانية تحقُّق الفرد. دعونا ننظر في هذا من خلال استطلاع بعض الغربيين الذين يُفترض أنهم أكثر المدافعين عن الحرية، على الأقل على مستوى خطابهم؛ وهم الأمريكيون.

يلخّص شعار «عِش حراً أو مُت» ما يتحدّث عنه دومون بدقة. فالحرية هي ما يجب أن تموت من أجله ـ على عكس التعاون أو الاحترام على سبيل المثال ـ وهذا ما يمثل تراتبيةً في القيم. ومثلما يشير، فإن حتميةَ أن تكون حراً ـ أي أن تكون فرداً ـ تتسم بنتيجتين متناقضتين؛ أولاً: إن هذا يعني أن **عليك** أن تكون حراً؛ فيما ليس ذلك بالخيار الحر. ثانياً: إن هذا يعني أننا جميعاً متشابهون؛ فنحن جميعاً أفراد نعبّر في نهاية الأمر عن فرديتنا individuality، وبطرائق متماثلة جداً في الغالب؛ وربما ليس إلا على أساس التعاون والاحترام من لدن جميع الأفراد الآخرين الذين يعيشون أيضاً بحرية.

إن هذا يعيدنا، وبطريقة ما، إلى الطبيعة المرنة لما يمكن أن تعنيه القيم في أمكنة وأزمنة معينة، ومثلما يُعبَّر عنها بلغات معينة. بعبارة أخرى، نعود مجدداً إلى بعض الأفكار المهمة التي طرحها علماء الأنثروبولوجيا المهتمون بالشرف وغسل العار في ثقافات البحر المتوسط، وهي تلك التي حاول كلٌّ

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص٢٠.

من بيت ريفرز وهيرزفيلد تأكيدها. لكن ما يقدمه دومون هو إطار للتفكير في علاقات القيمة بطريقة أكثر منهجية. ففي صميم مقاربته هذه، ثمة حجة مفادها أن جميع المجتمعات لديها قيم أسمى «تشمل» القيم الأخرى الأدنى منها أو الأقل مرتبة. وهو ما يعنيه بتراتبية القيم، وهذا هو جانب نظريته التي كان لها عظيم الأثر على علماء الأنثروبولوجيا الآخرين.

بالعودة إلى الهند ونظام الكاست، يقول دومون إن قيمتَه الأسمى هي نزعة الكلّيانية Holism. فما يحظى بالأهمية ليس أي جزء واحد (سواء أكان مجموعة كاست أو فرداً)، بل الكل. وهذا الكل لا يتكون من أجزاء متنافسة أو متناقضة، بل تكمِّل بعضها بعضاً، فتعبّر عن وحدة وتناغم بينها، والتي يجب أن تعمل جميعُها معاً لتحقيق الخير النهائي؛ وهو المتمثل في نزعة الكليانية ذاتها. هذا النظام له منطقه الخاص بوصفه نظاماً رمزيّاً ومتماسكاً، يعبّر عن ترتيب معين للكون. وهو، إضافة إلى ذلك، نوع من النظام لا تتعرف به الهندُ فقط، بل غالبية العالم غير الغربي.

وسيراً في نفس النموذج المتخيَّل عن البنية، يُحيل دومون في كثير من الأحيان إلى أنظمة القيم من حيث مستوياتها المكوِّنة لها. وفي نظام كنظام الكاست، فإن ما يعنيه هنا هو أنه يمكن قلب العلاقات الاجتماعية أو تغييرها في سياقات معينة. ومن الأمثلة الشائعة على ذلك هو العلاقة التقليدية بين البراهمة والملوك (خضعت المجتمعات الهندية لحكم ملوك؛ وعلى الرغم من أن الأمر لم يعد كذلك إلا أنهم لا يزالون يحظون برمزية قوية). فعلى المستوى الكوزمولوجي أو الديني، البراهمة هم التمثيلُ الأكمل والأنقى للإنسانية؛ هم جزء من الكل لكنهم أيضاً، ومن نواحٍ مهمة، يمثلون الجزء الأفضل بالنسبة إلى الكل؛ على الأقل على المستوى الديني. فيما يتعلق بالسلطة السياسية، يخضع البراهمة للملوك ويجب عليهم الإذعان لهم. لذلك ثمة في السياق السياسي انفصام بين «المكانة» (التي يمتلكها البراهمة) و«السلطة» (التي يحظى بها الملوك). أما في التاريخ الهندي الحديث، فيمكن القول إن القوة الاقتصادية تغلبت على القوة الملَكية. فإذا عدنا إلى مثال سرينيفاس، يمكننا أن نلاحظ أن مبحوثيه من فلاحي إحدى قرى جنوب الهند امتلكوا القوة الاقتصادية التي كانت قوة مهمة في العلاقات بين القرى؛ بحيث حرص البراهمة على استشارة الزعماء المحليين من الفلاحين. وهذا

مثال عن سياقٍ لا تصطف فيه المكانة والسلطة بشكل كامل. لكن في كل حالة، ووفقاً لنموذج دومون، سيتفوق البراهمة على الدوام بسبب نقائهم الروحي. فقيمة النقاء إذاً، تحوي القيمتين؛ القوة السياسية أو النجاح الاقتصادي.

وتحدث ديناميات مماثلة في العديد من السياقات الغربية، ومن المهم أن نتذكر أن النزعة الفردانية لا تتفوق دائماً على القيم الأخرى؛ ولا حتى في نيوهامبشاير. في واقع الأمر، قد يقول بعض هؤلاء الأمريكيين الذين أُحيل إليهم باستمرار، والذين يريدون أن يعيشوا أحراراً أو يموتوا كأفراد: **حسناً، من المؤكد أن الحرية والفرد مهمان، لكن أسرتي أيضاً مهمة!** إذ تحظى القيم العائلية بالتأكيد بالكثير من الأهمية في الولايات المتحدة. لكن هذا النوع من «نزعة الكل» غالباً ما يخفق ـ وبشكل متكرر ـ أمام القيمة الأسمى التي تمثلها النزعة الفردانية، مثلما قد يلاحَظ في عديد الأمثلة، بدءاً من المثال الاعتيادي عن (المراهقين المتمردين)، مروراً بالمثال المأسوي عن (تدخُّل الدولة المباشر في حالة تعرُّض الطفل للإهمال)، ووصولاً إلى ما يبدو حتى الآن المثالَ السخيف (ففي روتشستر في نيويورك، يقاضي صبي يبلغ من العمر ثلاثة عشر عاماً والديه لأنه وُلِد بشعر أحمر)(*).

إن الكثير مما يسترعي اهتمام دومون يكمن في الاختلافات القائمة بين العالمين الغربي وغير الغربي. لكنه يجادل بأن الاختلافات تتعلق أيضاً بما هو حديث أو غير حديث. إذ يحاجج بأن مسار النزعة الفردانية الغربية انبثق عن التاريخ الأوروبي، وخاصة عبر تياراته الدينية (المسيحية)، والاقتصادية (الرأسمالية). لقد كان ثمة زمن مضى لم يكن فيه الأولاد ذوو الشعر الأحمر لِيقاضوا آباءهم أبداً، حتى في الولايات المتحدة.

يضيق المقام هنا لتتبُّع تفاصيل هذا التاريخ الآن. ولكن إذا كنت من محبي المسلسل التلفزيوني الناجح «داونتن آبي ـ Downton Abbey»، الذي ابتكره الكاتب الإنكليزي «جوليان فيلووز ـ Julian Fellowes»، فستحصل على

(*) اقتبسنا المثال الأخير عن منشور ورد على الموقع الالكتروني «وايت فور إت ـ wait for it!» ـ ويعتبر مركزَ الحرية الفردية ومقرُّه فرجينيا. انظر:

<http://cfif.org/v/index.php/jesters-courtroom/3068-a-colorful-lawsuit>.

إلمام بطبعة موجزة عن القصة. وغني عن القول أن ثمة اختلافات كبيرة بين يوركشاير (حيث تدور أحداث السلسلة) وبين الهند، وأن النظام الموجود ليس الكاست، بل الطبقة؛ لكن المقارنة ستكون مع ذلك ذات فائدة (إذ يشترك كلٌّ من الكاست والطبقة في بعض أوجه التشابه، على الرغم من كونهما نظامين مختلفين).

يتتبع المسلسل تراجع الأرستقراطية الإنكليزية في الفترة التي تلت الحرب العالمية الأولى؛ إذ اكتسحت رياح التغيير أوروبا، باندلاع الثورة الروسية، وحصول النساء على حق الاقتراع، وصعود الطبقات الوسطى التي اتسمت في كثير من الأحيان بمزيد من الميل نحو التجارة (والمال)، وبصورة تفوق النخب الارستقراطية. و«داونتن آبي» هي موطن «إيرل»(*) ينتمي إلى غرانثام، وعائلتِه، وهي نموذج بالغ الفرادة لمِلْكية أرستقراطية دائمة الاشتغال. لكن الملكية تعاني من الضغط من عدة اتجاهات، ولن تتمكن من الصمود إلا بزواج السيد النبيل من وارثة أمريكية. ويخسر الإيرل كل أموالها أيضاً في مشروع سكة حديد كندي يحدث فيه خطأ ما؛ ثم يتم إنقاذ داونتن على يد ابن عمه؛ ذاك الذي ينتمي إلى الطبقة الوسطى في مانشستر.

ومن ثمَّ، تعيش داونتن في زمن مستعار من زمن آخر، وخلاله يتفاعل مختلف أفراد الأسرة وخدَمهم، ويروِّجون لطبعات مختلفة من النظام الاجتماعي. فبعض الخدم، وحتى بعض أفراد الأسرة، يتوقون إلى عالم جديد قوامه الحرية والتغيير؛ وهو هنا عالم عصري يقوم على الفردانية. وآخرون يجدون الرضا، بل نوعاً من العدالة المسالمة، في الطرائق القديمة للعيش؛ وها هنا تجسيد لنزعة الكليانية. وبشكل عام، عادةً ما تنتصر نوستالجيا الملكية الأرستقراطية، حيث لكل شخص مكانه الصحيح الذي يعرفه، كما أن كل شيء على ما يرام ويعمل بصورة جيدة: إذ يتم احترام الخدم والعناية بهم كأنهم جزء من العائلة؛ حيث يحصلون هم أيضاً على الجبن والنبيذ على طاولة العشاء الخاصة بهم، ووعد بالحصول على مساكنَ لهم بعد تقاعدهم من الخدمة؛ بل يمكنهم الوصول إلى محامي العائلة في لندن عند الحاجة. لعل الأهم من ذلك كله في هذه الحالة، هو أن

(*) لقب أرستقراطي إنكليزي أدنى من المركيز وأرفع من الفيكونت *Viscount* (المترجم).

الأرستقراطيين **يهتمون** بغيرهم، ويشعرون بدعوة الواجب تجاه النظام البيئي بأكمله، الذي لا يشمل أولئك «الخدم» وحدهم (وهم الطهاة، والوصيفات، والخدم)، ولكن أيضاً المزارعين المستأجرين والقرويين في المناطق القريبة. وكثيراً ما يصرّح اللورد غرانثام بطريقة كليّانية؛ أن ما يهمه هو السهر على سلامة داونتن، وبأنه مضيف وليس مالكاً بذلك المعنى المتعجرف الذي تعكسه الفردانية التملكية.

تعرِض دراما داونتن آبي للقيم التي يتقاذفها عالم متغير ويحوّلُها ـ كالواجب، والشرف، والحرية، والولاء ـ وذلك كله يؤدي إلى نوع من التنافس بين القيم الأسمى لكلٍّ من الكليانية والفردانية. ثم وببطء، وعلى مدار ستة مواسم، تخفق كليانية النظام الأرستقراطي أمام فردانية الدولة القومية الحديثة: لكن ليس من دون البكاء على شيء ضاع وفُقد.

قد يكون المسلسل مثالاً أكثر حيوية من تحليل دومون عن الهند، لفهم كيفية اشتغال القيم على الأرض. وتأثيرُه قد يفوق تأثير كتاب «**الإنسان التراتبي**» بالتأكيد، حين يُظهر كيف تتلوّن دراما الحياة بالقيم التي يحملها الناس. ومع ذلك، ثمة دراسات أنثروبولوجية تستفيد بشكل جيد من الأفكار النظرية التي طرحها دومون من دون التضحية بالتفاصيل والدراما التي تميز الحياة. وأحد هذه الاهتمامات يخص مجموعة صغيرة تعيش في مرتفعات بابوا غينيا الجديدة، خاضت في أواخر السبعينيات تغييراً جذرياً في قيمها.

نموذج عن محنة أخلاقية

الـ«الأورابمين ـ Urapmin» هم مجموعة من نحو ثلاثمئة وتسعين شخصاً، يعيشون في المناطق الغربية في بابوا غينيا الجديدة. ومعظم مناطق هذه البلاد لا تزال نائية حتى اليوم بسبب الجبال والغابات الكثيفة. وقد عنى ذلك طوال مرحلة الاستعمار، أن العديد من المجموعات الميلانية ليس لها غير اتصال مباشر ضئيل للغاية مع الغرباء، وأقل بكثير من المناطق الأخرى من دون شك، كجنوب آسيا، وأفريقيا، ومعظم دول أمريكا الجنوبية (باستثناء الأمازون).

النتيجة الجزئية لذلك هي أنه حتى وقت متأخر من سبعينيات القرن

العشرين، لم تصل إلى الأوراپمين أبداً تلك القدرةُ الكاملة التي تحققها مساعي التبشير. لكن حفنة من الرجال منهم خضعت للتعليم المسيحي في مدرسة تتبع إرسالية إقليمية، وحين عادوا إلى ديارهم أدت الدعوة الإنجيلية التي مارسوها إلى تحوُّل المجتمع بصورة جماعية إلى المسيحية، وبلا استثناء تقريباً.

حين شرع «جويل روبنز ـ Joel Robbins» في دراسة الأوراپمين أوائل التسعينيات، لم يكن يتوقع العثور على مثل هذه الحماسة التي تشبه الولادة الجديدة في المسيحية (الـBorn Again)[٢٤]. لقد كان ينوي دراسة التقاليد المحلية التي تُعنى بالمحافظة على سرية الطقوس؛ وهو موضوع رئيس في الأدبيات التي تتناول ميلانيزيا. لكنه اكتشف أناساً صاروا مسيحيين مخلصين، بحيث لم تعد تجذبهم الكثير من تلك الطقوس. فكان ذلك شكلاً جذاباً من أشكال المسيحية، تتجلى فيه أفكار الخطيئة والخلاص بصورة كبيرة، وقد أدى الأمر إلى تخلّي السكان عن الكثير من مكونات نظام طقوسهم التقليدية، فضلاً عن المحظورات المرتبطة به؛ فقد اقتنعوا أنّ عليهم، ليكونوا مسيحيين صالحين، إحداث انقلاب في طرائقهم الوثنية؛ لقد احتاجوا للخضوع لقانون معين على حد تعبيرهم؛ أي أنْ يتبعوا تعاليم المسيحية على النحو الذي فهموه.

وقد تطلّب هذا التركيز على الخضوع لتعاليم المسيحية والخلاص نموذجاً جديداً من الشخصية؛ ذلك لأن الخلاص يجب أن يكون شخصياً ومقبولاً بإخلاص من أعماق المرء (على الأقل في هذا النوع من التقاليد الإنجيلكانية المحافظة). أو مثلما قال أحد السكان الأوراپمين «لا يمكن لزوجتي أن تكسر إيمانها وتمنحه لي»[٢٥]. وفي مثل هذه الحال، استحالت الفردانيةُ قيمةً أسمى، وانتصرت في العديد من مجالات الحياة، وازدهرت الكنيسةُ المحلية. وقد لاحظ روبنز بالمقابل أن كل ذلك جرى على خلاف فهمِهم للمخالطة الاجتماعية sociality قبل تمسُّحهم؛ حيث لا معنى على الإطلاق لأنْ يكون المرء «فرداً» متمايزاً عن المجموعة.

(٢٤) Joel Robbins, *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society* (Berkeley, CA: University of California Press, 2004).

(٢٥) المصدر نفسه، ص٢٩٥.

لقد جادل العديد من علماء الأنثروبولوجيا البارزين من دارسي ميلانيزيا أن القيمة التقليدية الأسمى هناك ليست الفردانية ولا هي الكليانية؛ بل «العلائقية». ويعني هذا أن سكان ميلانيزيا يمنحون قيمةً أكبر لبناء علاقات مع أشخاص آخرين. إن هذه العلاقات في حد ذاتها هي ما يتيح المجال لحياة صالحة، وليس الفرد كما هي الحال في نيو هامبشاير، أو جزء من كلٍّ كوني كما في كيرالا.

ومثل أي قيمة أخرى، تواجه العلائقية تحديات؛ إذ كلما زادت العلاقات التي ينشئها المرء حديثاً، زاد تعرُّض العلاقات الحالية للخطر. فلِكيْ تكون أي علاقة ذات مغزى، فإنها تحتاج إلى جهد واهتمام. إنّ العديد من أعمال البستنة أو التبادل يمكنها أن تسمح بانخراط المرء فيها مع أشخاص جدد قبل أن يشعر القدامى بالإهمال. وبالنسبة إلى الأوراپمين، تُفهم هذه التحديات على أنها التوتر القائم بين السلوك «القصدي الإرادي - wilful» (وهو الرغبة في إنشاء علاقات جديدة)، والسلوك «القانوني - lawful» (ويعني الاعتراف بأن العلاقات الحالية تحتاج إلى صيانة ورعاية منتظمة). لذا فإن القصدية «willfulness»، والخضوع للقانون «lawfulness»، هي قيم متداخلة تستوطن القيمةَ الأسمى، التي هي العلائقية.

وقد تركت المسيحية مساحة ضئيلة جداً للقصدية، وتطلّبت أنواعاً جديدة من الخضوع للقانون. وغالباً ما يؤدي السلوك القصدي في شؤون القرية إلى توترات وغضب وغيرة؛ وكلها تُفهم بأنها سلوكات غير مسيحية. ومن ثمَّ، فإن ما كان يُعتبر حقيقةً مقبولة للحياة في ظل النظام القديم (على الأقل من حيث إجراء للقياس الملائم)، صار خاطئاً بالمطلق؛ ونتيجة ذلك كانت محنةً منغّصة.

وقد ازداد الوضع في أوراپمين تعقيداً؛ ففي حين أمكن استتباع بعض مجالات الحياة للقيم المسيحية، بدا من الصعب فعل ذلك حين يتعلق الأمر بالعديد من مسائل القرابة والزواج، وكذا إنتاج الغذاء والتواصل مع القرى الأخرى. في هذه المجالات الرئيسة إذاً، لم تزل النزعة العلائقية متماسكة؛ فكان على الأوراپمين التعايش مع ما يسميه روبنز ثقافةً «ثنائية الجانب».

استتبع عمل روبنز على القيم الكثير من ردود الفعل، وصار الأوراپمين

أحد دراسات الحالة التي انكب عليها العديد من علماء الأنثروبولوجيا الآخرين وناقشوها؛ ليس فيما يتصل بالقيم النظرية فقط، بل أيضاً بموضوعات أكثر تحديداً، وهي: المسيحية، والتغير الثقافي، والأخلاق. إنّ ما يمكن أن يساعدنا مثال الأوراپمين على فهمه ـ وهو ما نشعر به تقريباً وبحق في بعض الأوصاف الإثنوغرافية المفصلة التي يوردها روبنز ـ هو أنّ «تنافسَ القيم» مركزيٌّ فيما قد نبلغه في مسيرتنا كبشر. فمجتمع هذه القبيلة مُدان ومتنازع بشأنه أكثر من أي مكان آخر من العالم؛ ومثلُ هذه الحدية ليس من الصعب إذكاؤها، وإدامتُها، وملاحظتُها في مجتمع يتكون من ثلاثمئة وتسعين فرداً فقط، يقطنون المرتفعات المعزولة، مقارنة بمجتمعات أكبر وأكثر تنوعاً. كما أن استخدام مصطلح كالثقافة ثنائية الجانب ليس شائعاً. لكن وعلى الرغم من ذلك، إلا أنّ ما يحدث في هذه الزاوية النائية من بابوا غينيا الجديدة ليس أمراً غير عادي، ولا هو بالفريد من نوعه.

فالقيم تؤكد على أهمية البشر كحيوانات تصنع المعنى. وهي ليست أساسية في كيفية تنظيم الحياة فحسب، بل في كيفية قياس مدى جودتها أيضاً؛ إذ تؤدي القيم دوراً وظيفياً؛ فهي على الرغم من كونها غير محددة أو قابلة للتنبؤ بها، إلا أن بعضها يتناسب مع أشكال معينة من التنظيم الاجتماعي أكثر من غيرها. فما كان لملكية داونتن آبي أن تصمد في ظل روح الفردانية، ولهذا اندثرت وتحوّلت إلى دراما تلفزيونية ناجحة. وحين نتعلم عن قيم الناس، فنحن نتعلم أيضاً عن البنى والسياقات التي تشكل حياتَهم بشكل عام: كأنظمتهم السياسية، ووعيهم الديني، وعلاقاتهم الأسرية والاجتماعية، وشبكاتهم الاقتصادية، وغيرها.

ومع ذلك كله، لا يمكن اختزال القيم إلى فائدتها الاجتماعية، أو «الوظيفة» التي تؤديها. ومثلما توضحه حالة الأوراپمين، يتمسك الناس أحياناً بقيم معينة حتى حين تنتج عنها محنة أخلاقية. ويقاس المعنى حينها بأكثر من ميزان، وقد لا تكون الحياة الهانئة والهادئة هي الأهم في هذه الحالة. في الواقع، غالباً ما يعيش الناس حياتهم بطريقة لا تتفق مع ما يمكن اعتباره طريقاً سهلاً بلا عوائق. وهذه هي الفكرة التي يمكننا استكشافها حين ننتقل إلى موضوعنا التالي.

الفصل الرابع

القيمة

في عام ١٩٨٣، نفق أربعون بالمئة من الماشية في قرية ماشاي في ليسوتو، حيث عانت المنطقة من جفاف شديد، والحيوانات أفناها الجوع. وقد بذلت الحكومة جهوداً كبيرة لتحذير الناس من هذا الخطر، على الرغم من أن السكان المحليين قد أدركوا هذه المخاطر بأنفسهم؛ فتربية الحيوانات ظلت، ولفترة طويلة، نشاطاً مركزياً في حياة شعب الباسوتو. وحث مسؤولٌ محليٌّ القرويينَ على بيع قطعانهم قبل فوات الأوان، بحيث يمكنهم على الأقل الحصولُ على شيء مقابل رؤوس الماشية التي يملكونها كأصول. لكن مبيعاتها انخفضت في أجزاء كثيرة من ليسوتو في شهرَي حزيران/ يونيو وتموز/ يوليو، وهما أشد أشهر الجفاف، فرفض الناس التقليل من خسائرهم. وأخبر أحدهم عالمَ الأنثروبولوجيا «جيمس فيرغسون ـ James Ferguson» أن السبب في ذلك هو أن الماشية «هي أهم شيء بالنسبة إليهم»[1].

كان فيرغسون يُجري بحثاً ميدانياً في ماشاي أثناء فترة الجفاف، وحين تمكَّن من فهم الأمر، اكتشف أن الرجلَ يتحدث عما سماه هو بـ«غموض الأبقار ـ Bovine Mystique». وهو أمر لا صلة له بالإذعان لشيء مقدس لا يمكن المساس به؛ إذ تحظى الماشية بالأهمية القصوى بالفعل، لكنَّ لهذا الغموض صلة كبيرة بكيفية تأثيرها على العلاقات الاجتماعية والأسرية، وعلى الماشية ذاتها، فهي تُعتبر ذات قيمة لمجموعة من الأسباب، لاسيما بالنسبة إلى الرجال. **أولاً**، لأن معظم الرجال في القرية يهاجرون للعمل في

(١) James Ferguson, "The Bovine Mystique: Power, Property and Livestock in Rural Lesotho," *Man*, vol. 20, no. 4 (1985), p. 652.

مناجم جنوب أفريقيا حين يبلغون سناً معيناً، فكان وجودُ ملكية الماشية في المنزل بمنزلة تذكير بالسلطة التي يملكونها في أسرهم. **ثانياً**، تُعتبر الماشية مركزيةً في إنشاء مجموعة من العلاقات الاجتماعية والحفاظ عليها. وربما كان وجودُها حيوياً هنا بسبب عُرفٍ عند الباسوتو يسمى «ثروة العروس»؛ إذ تعطي عائلة الرجل رؤوساً من الماشية لعائلة المرأة كجزء من ترتيبات الزواج. وبصورة أعم، يمكن لرجل لديه ماشية ـ بل ويُتوقَّع منه في الحقيقة ـ إعارةُ حيواناته للآخرين في المجتمع، ومثل هذه الأنظمة من علاقات الراعي ـ الزبون شائعة في العديد من أنحاء أفريقيا. ثالثاً، يصير نظام الانسجام الاجتماعي هذا أكثر أهمية بمجرد عودة الرجال من العمل في المناجم؛ فتكون الماشية بالنسبة إليهم نوعاً من صناديق التقاعد أكثر من أي شيء آخر قد يملكونه. وأخيراً، تنص قواعد القرابة والأسرة بالنتيجة على أنه على الرغم من أن الماشية هي جزء من الثروة الأسرية الإجمالية، فإن الرجال هم الذين يملكون القولَ الفصل في كيفيات استخدامها ومصيرها. ويخبرنا فيرغسون أنه إذا عاد الرجل منهم إلى المنزل وبحوزته مال، فالكثيرون في أسرته ـ وبخاصة زوجته ـ سيطالبونه به حتماً، لكن الحال لن تكون كذلك إذا ما عمد إلى تحويل هذه الأموال إلى ماشية.

يقدم فيرغسون عدداً من الأفكار في تحليله، وأحد الاستنتاجات المهمة التي توصَّل إليها هو أن هذا الغموض يتخذ سمة جندرية؛ فهو يخدم مصالح الرجال في المقام الأول. كما يحاول فيرغسون بصورة عامة، تفنيد الفكرة القائلة إن الفلاحين الأفارقة غير عقلانيين وغير اقتصاديين. فالأمر لا يتعلق بحاجة الفلاحين إلى دروس في أساسيات التنمية، وما ينبغي عمله حين تقبض السماء ماءها، أو عن قوانين العرض والطلب؛ بل إنَّ ثمة منطقاً وراء ممارساتهم. يحاول فيرغسون أيضاً توضيحَ أن هذا «الغموض» ليس عُرفاً تقليدياً عتيقاً ومقدساً لا يقبل الشك، بل يبدو جلياً أنه جزء لا يتجزأ من العالم الأوسع الذي ينتمي إليه شعب الباسوتو؛ وهو العالم «الحديث» الذي يقوم على اقتصاد العمل المأجور، وينتظم من حول سلعٍ متداولةٍ عالمياً.

ويسمح لنا مصطلح «غموض الأبقار » أيضاً بتقدير الصلة الوثيقة بين **القيم**، مثلما تمت مناقشتُها في الفصل السابق، و**القيمة** التي يتم فحصُها هنا بمعنًى اقتصادي أكثر. إذ تقع في صميم مثال ليسوتو، قضيةٌ لطالما أثارت

اهتمام علماء الأنثروبولوجيا؛ هي موضوع التبادل. ولإدراك المعنى الأنثروبولوجي للقيمة، فإن موضوع التبادل هو نقطة مفيدة للبدء منها.

تذكرنا فكرة غموض الأبقار بالعاطفة التي عبّرت عنها فرقة البيتلز باقتدار في إحدى أغنياتها التي تقول: «لا نستطيع شراء الحب» (ويعرفها أولئك الذين هم أكثر دراية بموسيقى الروك مقارنة بالماشية)؛ ذلك أن بعض الأشياء ـ أو أهمها ـ لا يمكن اختزالُها إلى سلع تُشترى وتُباع. وإذا كان صحيحاً أنَّ الحب ليس علبة فاصولياء، فالماشية هي أيضاً كذلك في أجزاء كثيرة من العالم. وها هنا يكمن أكثر موضع تخبرنا به «القيم» (كالحب، والثقة، والهيبة، والأمان)، عن كُنْهِ «القيمة».

إن الحقيقة التي تعبر عنها أغنية البيتلز، أو ذاك الذي يرفض الباسوتو بيعَه، تعززها اتجاهات تسير في الاتجاه المعاكس تميز عالمَنا المعاصر. وأبسط طبعة من هذه الاتجاهات هو أن لكل شيءٍ ثمناً، أما أكثرها إثارة للسخرية، فهي اعتبار أن تسليع كل شيء هو أمر لا مفر منه. ربما لم نُخضع الحب للربح النقدي بعد، لكننا بالتأكيد سلكنا هذا الطريق مع التعليم؛ فالطلاب في كل الجامعات الغربية يشار إليهم بشكل متزايد وبميزان معنوي بوصفهم «زبائن» (وقد يكون جزء من السبب وراء ذلك هو تكليفهم بدفع الكثير من المال). إن مثل هذه المصطلحات، الشائعة في نوعية الوثائق المتداولة بين مسؤولي الجامعة، تُشعر الأساتذة بالحنق؛ إذ كيف لدراسة شكسبير في الفصول الدراسية أنْ تستحيل كما لو أنها شراءُ سيارة من لدن موزع محلي؟ إنه لَأمرٌ غير مقبول بأي شكل كان!

يستمر عالم «الأشياء الخاصة» ـ سواء أكانت ماشية، أو حباً، أو مقالاً رصيناً يكتبه طالب عن هاملت، بل وحتى دبوساً فضياً اشترتْه جدتك عام ١٩٢٣ ـ في إثارة فضول البحث لدى علماء الأنثروبولوجيا. فالأشياء الخاصة تسمح لنا بقياس القواعد التي تحكم ممارساتٍ مهمة كالتبادل، إضافة إلى بناء العلاقات الاجتماعية في حد ذاتها. وفي حالة الماشية في ليسوتو، فإن مبادلتَها مقابل المال هو بالضبط ما يمكن أن يدمر نسيج العلاقات الاجتماعية. ومثلما يجادل فيرغسون، فإن الثروة الاجتماعية التي توفرها الماشية (عن طريق إعارتها أو استخدامها لتشكيل تحالفات بين

العائلات من خلال روابط الزواج والمصاهرة)، لَهي أكثر قيمة بكثير من الثروة الاقتصادية التي قد ينتج عنها البيع؛ حتى لو تآكلت تلك الثروة الاجتماعية بسبب الجفاف.

وغموض الأبقار هو أحد أنواع الحالات التي يتم فيها قياس هذه القواعد؛ حيث الأشخاص المعنيون بها لا يقومون بما يعتقد المراقبون الخارجيون في الغالب أنَّ عليهم أنْ يفعلوه؛ كأنْ يُقال لهم: **لِمَ لا تبيعون الماشية خلال فترة الجفاف لتحُدّوا من خسائركم؟ هذا ليس تصرفاً عقلانياً**. لكن، وفي تاريخ الأنثروبولوجيا، غالباً ما تكون الحالات في الطرف الآخر من الطيف هي التي تثير الاهتمام والنقاش: أيْ حين يفعل الناس شيئاً ما، يعتقد المراقبون الخارجيون أنه **لا ينبغي** عليهم فعله؛ أو على الأقل، يبدو أنه لا يصب في أي «هدف فعليّ»، ولا «قيمة عملية له»، أو أنَّ إتيانه هو «مضيعةٌ للوقت».

من المؤكد أن الناس في جميع أنحاء العالم يقومون بكل أنواع الأشياء التي يبدو أنها تخرج عن منطق الإدراك الاقتصادي السائد. وهو نمط الفهم السائد ذاته الذي يقف وراء توصيات حكومة ليسوتو الموجهة إلى القرويين في ماشاي عام ١٩٨٣. قد يكون خط المقاومة الدنيا The path of least resistance هو المتوقع في عالم الفيزياء، لكنه ليس كذلك دائماً في مجال الثقافة. فمثل هذه الممارسات التي تبدو غير بدهية، تمتد مما يُسمى الـ«البوتلاش ـ potlatch» ـ وهي ممارسة توجد في العديد من ثقافات السكان الأصليين في أمريكا على طول ساحل شمال غرب المحيط الهادئ، وفيها تتخلى مجموعة قرابة عن كل ممتلكاتها أو تحرقها ـ ووصولاً إلى متوسط تكلفة حفل زفافٍ بريطانيٍّ في وقتنا الحاضر (بالعودة مرة أخرى إلى موضوع الحب)، والذي بلغ ثلاثين ألفاً ومئة وأحد عشر جنيهاً استرلينياً(٢)، وفقاً لبحث أُجري في عام ٢٠١٣؛ بينما بلغ متوسط الأجر في السنة نفسها سبعةً وعشرين ألفاً(٣).

---

(٢) <http://www.bridesmagazine.co.uk/planning/general/planning-service/2013/01/average-cost-of-wedding> (last accessed 5 October 2016).

(٣) <http://www.ons.gov.uk/employmentandlabourmarket/peopleinwork/earningsandworkinghours/bulletins/annualsurveyofhoursandearnings/2013-12-12> (accessed 5 October 2016).

الـ «كولا»

أحد أشهر الأعمال التي أسهبت في هذا الاتجاه، هو بحوث برونيسلاف مالينوفسكي عن جزر «تروبرياند». وموضوعُها هو عن عملياتٍ يجري فيها تبادل قلائدَ من الصدف الأحمر وأساورَ من الصدف الأبيض، كانت تتم على طول الجزر الممتدة على بعد مئات الأميال من الطرف الشرقي لبابوا غينيا الجديدة، وتُعرف في الأدبيات باسم «حلقة كولا».

يحيل مالينوفسكي إلى كولا باعتبارها «نظاماً تجارياً»، وهذا النظام «هدفُه الرئيس هو تبادل الأشياء التي ليس لها استخدامات عملية»[٤]. إذ تنتقل القلائد (Soulava) والأساور (Mwali) في الحلقة في اتجاهين متعاكسين، بحيث يتحرك الأول في اتجاه عقارب الساعة، في حين يسير الثاني بعكسها. ولاحظ مالينوفسكي أن هذه الأشياء ليست بلا «استخدام عملي» فحسب، بل هي أيضاً زخرفٌ رديءٌ، بحيث ما من أحد يرتديها؛ فالعديد من الأساور هي في الحقيقة صغيرة جداً يصعب ارتداؤها حتى بالنسبة إلى الأطفال. لذلك، فإن ظاهر الأمر يقول إنها أشياء بلا فائدة على الإطلاق. أما بالنسبة إلى من يشاركون في كولا ـ وهم سكان تروبرياند، و«دوبوانس ـ Dobuans»، و«سيناكوتانس ـ Sinaketans» وغيرها من الجزر ـ فهي تحظى بتقدير كبير لدرجة أن الرجال ينطلقون في رحلات بحرية طويلة وخطيرة لتبادل بعضٍ من هذه المجوهرات لفائدة آخرين. وربما يثير الأمر الفضول للوهلة الأولى، لكن الكثير من هذه القلائد والأساور المرغوبة، مع صعوبة الوصول إليها، تكمن فيها حكايات وارتباطات متميزة ـ بل وأسماء أيضاً ـ بحيث تشكل كلٌّ منها «معيناً لا ينضب من الارتباطات العاطفية المهمة»[٥]. فلمَ إذاً قد يمنح المرء مثل هذه الأشياء القيِّمة لآخرين؟ (إذ لا يُحتفَظ بهذه المجوهرات لأكثر من عام أو عامين).

لا يزال تبادل كولا عصياً على التفسير. ويجري التبادل في أيامنا هذه عبر مبادلة القلائد بالأساور والعكس، في إطار من الاحتفالات والشكليات،

---

(٤) Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of the Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* (London: Routledge, 1922), pp. 84 and 86.

(٥) المصدر نفسه، ص٨٩.

مع الاحتفاظ بالقاعدة القائلة بأنه لا ينبغي تبادلُها مطلقاً في الوقت ذاته؛ مما يعني أنه لا يتم تبادلها على الإطلاق، بل **تُهدى**. وعنصر الإهداء هذا أيضاً يعني أن المستلِم (الذي سبق وأهدى بدوره) لن يشكك صراحة في تكافؤ ما حصل عليه في مقابل ما أهداه. والتاجر هنا «هو ـ He»؛ أي دوماً رجل؛ إذ الرجال فقط هم من يشاركون في تبادل كولا.

ليس من الصعب أن تُفهم فكرةُ وجودِ شيءٍ محدد له «قيمةٌ عاطفيةٌ» لا تتفق مع قيمتِه في جوانبَ أخرى. لذلك يمكننا التحدث بسهولة عن شيء يملك قيمة عاطفية، من دون أن تكون له «قيمة استخدام» أو «قيمة التبادل». فالصورة الممزقة لجدتك على سبيل المثال، وهي ترتدي دبوسها الفضي، ليست مالاً حتماً، لكنك قد تعتبر أنها لا تقدر بثمن؛ أيْ إنَّ لها «معنًى». ولهذا، يطرح التعقيد الذي تُبنى عليه حلقة كولا مسألةَ القيمة برمتها بجلاء تام؛ ذلك لأنه من الواضح جداً أن الأمر هنا يتصل بالديناميات العامة للمخالطة الاجتماعية.

قدَّم مالينوفسكي ما قد يبدو كأنه استنتاجات متناقضة بشأن كولا، كونها تتعلق بطبيعة العلاقات الاجتماعية. فمن جهة أولى، قال بوضوح تام إن تبادل كولا «يتم لذاته، وفاءً لرغبة عميقة في الامتلاك»[٦]. ومن جهة ثانية، يقول بطريقة غامضة إلى حدٍّ ما، إنّ «الامتلاك يعني المنح ـ to possess is to give»[٧]. بالمثل، فإن تركيزَه المبدئي على فكرة غياب الاستخدام العملي للأشياء القيِّمة في كولا، ينقضه استنتاجُه بأن دورة التبادل تنشئ روابطَ اجتماعية مهمة بين الرجال، في جزر مختلفة وفي مجتمعات مختلفة؛ فالقلائد والأساور أيضاً، تبني لأصحابها شهرة وسمعة. إذاً، فسوار كولا قد لا يكون له ذات الاستخدام العملي كالزورق أو الفأس مثلاً، لكن الروابط الاجتماعية، بل والشهرة، يمكن أن تكون أكثر من مجرد استخدامات عملية.

أدى تحليل مالينوفسكي للقيمة في دراسة الحالة عن كولا إلى إطلاق سلسلة من النقاشات حول طبيعة العلاقات الاجتماعية التي لا تزال تحظى باهتمام علماء الأنثروبولوجيا. وفي القلب منها هذا السؤال: **لماذا** يتبادل

---

(٦) المصدر نفسه، ص٥١٠.
(٧) المصدر نفسه، ص٩٧.



البشر الأشياء؟ أيحدث ذلك «لمجرد التبادل» فقط وبلا غرض آخر، أم أن ثمة انتظاراً لما يُتوقع الحصول عليه في المقابل؟ بكلمات أخرى: أيمكن للبشر أن يتصفوا بالإيثار للغير فعلاً، أم أن كل شيء يفعلونه نابع حقاً من بعض المصالح الذاتية؟

الهدية والهدية المجانية

إنَّ لهذا السؤال أهميته الخاصة في العالم المعاصر، حيث «السوقُ» هو الحكم بامتياز. ولهذا السبب تشتهر أغاني الحب التي أنتجها البيتلز وغيرهم وتنتشر. ولعل الخبير الاقتصادي ميلتون فريدمان، وليس فرقة البيتلز، هو من أحسن التعبير عن الأمر بصورة أفضل حين قال: «ما مِن شيء اسمه وجبةُ غذاءٍ مجانية».

فمبادئ السوق الحرة عند فريدمان، والتي يدعمها التزام قوي بالمصلحة الذاتية، تقبض باقتدار على الأفكار العامة المتبناة حول فكرة التبادل. إذ لا مشكلة في نظره في عدم وجود وجبة غذاء مجانية؛ فالمصلحة الذاتية هي ما يحرك العالم ولا خجل في ذلك. فأنا سأقدم لك السندويشات، نعم - بل وربما سَلطة جراد البحر - لكنك ستساعدني في إخلاء حديقتي، أو الانتقال إلى منزل جديد، أو ربما تقديم المشورة لابني حول كيفية الحصول على وظيفة في مجال الإعلانات (على نحو المؤسسة التي أنت شريك فيها). فلمَ قد يكون مثْلُ هذا الأمر سيئاً؟ ألا يمكننا أن نكون صادقين مع أنفسنا ونعترف أن هذا ما يشكل قاعدةً للحياة الاجتماعية؟ وبالنسبة إلى أحد الداعين إلى السوق الحرة كفريدمان، إنما يُردُّ على مسألة المصلحة الذاتية في مواجهة الإيثار، عبر الإيحاء بأنهما في الواقع، الشيءُ ذاتُه.

هذا التركيز على المصلحة الذاتية، في تقاليد الفكر الاقتصادي الغربي، كان له تأثير طويل المدى؛ فعليه تقوم النظرياتُ الحديثةُ المبكرةُ للعقد الاجتماعي، والتي تمَّ غالباً تطويرُها نحو نظرية للطبيعة البشرية التي تكون فيها رغبتُنا في المزيد (من الجنس، والمال، والسلطة، وبطاقات لعبة البوكيمون، إلخ) بلا نهاية. وهنا تماماً تجد حجة مارشال سالينز حول «مجتمع الوفرة الأول»، مثلما تمت مناقشتُها في المقدمة، ما يوافقُها. فما يوضحه سالينز بشدة في تحليله للمجتمعات الصغيرة من الصيادين جامعي

الثمار في أستراليا وأفريقيا، هو أن استحضارَ مالينوفسكي لفكرة «الرغبة العميقة في الامتلاك» لدى سكان تروبرياند يجب أن يُدرك بوصفه محضَ إنشاءٍ ثقافي Cultural Elabora. وقد أوضح سالينز في مكان آخر بأن هذا التفكير هو جزءٌ من «المحاولة المتكررة لجعْل الحاجة الفردية والجشع أساساً للمخالطة الاجتماعية»(٨). وذلك يُحيل سؤالَنا إلى التالي: ممن يصدر هذا الإنشاء الثقافي؟ أهو إنشاء مالينوفسكي نفسه، أم أنَّ فيه ما ينطبق على شعب تروبرياند؟

بعد ثلاث سنوات من عرض مالينوفسكي الرئيس لكولا، نشر عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي مارسيل موس كتاباً موسعاً عنوانه «**الهدية** ـ *The Gift*»، تصدى فيه لمثل هذه الأسئلة. وبالاعتماد على مجموعة من الدراسات الإثنوغرافية، بما في ذلك دراسات مالينوفسكي، خلص موس إلى أن صياغة المشكلة ـ التي تضع المصلحة الذاتية في تعارض مع الإيثار ـ هي فكرةٌ خاطئة؛ إذ لا يتعلق الأمر بكوْن الأشخاص قد يُخضعون فعلاً عمليات التبادل والعلاقات الاجتماعية التي ينشئونها إلى «حسابات» (أو يرفضون إخضاعها لذلك). وإحدى أفضل الطرائق لفهم هذه الحقيقة وإدراكها، هي الانتقال إلى الأنواع التي تبدو غريبة وشاذة من «اقتصاديات الهدايا ـ Gift Economies»، مثلما يسميها موس، والتي وُجدت في جميع أنحاء ميلانيزيا، وبولينيزيا، والثقافات الأمريكية الأصلية في شمال غرب المحيط الهادئ.

يعتبر العديد من علماء الأنثروبولوجيا أنَّ كتابَ **الهدية** هو أكثر الإسهامات أهمية وفرادة في فهمنا لمصطلحات المعاملة بالمثل Reciprocity، والتبادل Exchange. وقد خُصصت عشرات الكتب والدراسات لمناقشة حجج موس، وارتبط ذلك جزئياً بكون أسلوب الرجل غير واضح تماماً ـ مثلما يقر بذلك أهم قرائه ـ إضافة إلى ذلك، سُكب الكثير من الحبر على معاني المصطلحات التي استخدمها السكان الأصليون، والتي كانت أساسية في تحليله، لاسيما مصطلح «هاوو ـ *Hau*» الذي يستخدمه شعب الـ«ماوري ـ Maori»، ويُترجم في الغالب باسم «روح الهدية»، والذي صار مصطلحاً قائماً بذاته (مثلما سنفصل في ذلك لاحقاً).

---

(٨) Marshall Sahlins, "The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology," *Current Anthropology*, vol. 37, no. 3 (1996), p. 398.

يتمحور كتاب **الهدية** حول فكرة مركزية تقول إنه لا هدايا مجانية في أي مكان. فنحن نتوقع الحصولَ على مقابل لها. ويبدو مقابلُها في واقع الأمر، إلزاميّاً. ونرى من خلال الانطباعات الأولى أن ذلك صحيح تماماً؛ ففي حياتنا الخاصة، نعلم جميعاً أن ثمة توقُّعاً غير مكتوب وغير معلن في كثير من الأحيان لتلقِّي المعاملة بالمثل. كم قارئاً منكم ـ هنا ـ شعر بالحرج لعدم امتلاكه هدية يقدمها لابنة خالة نادراً ما يلتقيها (لأنها تعيش في هاواي بينما تعيش أنت في بلجيكا)، سواء لها أو لأطفالها، في مقابل هدية قدمتْها هي لك؟ إن السبب في شعورك بالإحراج هو على الأرجح مزيجٌ من الأمور التالية:

(أ) ذلك يُظهر (أو تخشى أن يُظهر) أنك لا تهتم بها حقاً أو بأطفالها.

(ب) يُظهر (أو أنت قلق من أنه يُظهر) أنك لا تهتم بخالتك (التي هي أخت أمك)، ومن ثمَّ بأمك.

(ج) أنك مجرد شخص إمكانياتُه قليلة فلا يستطيع شراء الهدايا لهم (ويكمن هنا حرج في الاتجاه العكسي أيضاً، هو حين تكون هديتك باهظة الثمن أو شخصية؛ ففي العمل على سبيل المثال، يستحسن ألّا تهادي مديرك)[٩].

في الوقت نفسه، إذا كنا من يقدم الهدايا ولا نتلقى مقابلها شيئاً فسنقول من فورنا: «أوه، لا تقلق بشأن ذلك! لا تكن سخيفاً، إنه مجرد شيء بسيط»، إذ إننا نحاول بهذا مساعدةَ ابنة خالتنا على تجنُّب الشعور بالإحراج. قد نكون صادقين فعلاً، وعلى الأرجح أننا سنصر على **إمكانية** أن نكون

(٩) تضطلع التسلسلات الهرمية الاجتماعية بدور مهم في أنواع المعاملة بالمثل المسموح بها. على سبيل المثال، عادةً ما أشتري قهوة لطلاب الدكتوراه الذين يدرسون عندي، والكعك أيضاً أحياناً حين نلتقي لمناقشة أعمالهم وأبحاثهم، دون أن أتوقع منهم أبداً أن يشتروا لي القهوة بالمثل؛ وذلك لأنني أملك المدخول الأكبر ولأنني المشرف عليهم (ولا أعني بأني أفوقهم مرتبة على السلم الهرمي، بل لأني أعتبر أن هذا هو ما ينبغي أن يحدث). فيما مضى، اشترى لي الأساتذة الذين تولوا الإشراف علي، القهوة قبل وقت طويل، ولذلك لا يزال ثمة نوع من المعاملة بالمثل مستمر بيننا. يشير ديفيد غرايبر، الذي سأناقش بعض أعماله لاحقاً في هذا الفصل، إلى ذلك باعتباره شكلاً «مفتوحاً» نسبياً من المعاملة بالمثل؛ أي أنه ليس من الضروري إعادتها ضمن إطار زمني محدد، أو إعادتُها بالمرة، أو إعادتُها إلى الشخص بعينه. بل يمكن تقديمها إلى شخص آخر في المجتمع؛ وفي حالتنا هذه، في مجتمع علماء الأنثروبولوجيا الذي يتوسع باستمرار.

صادقين: أي إننا نستطيع أن نعطي شيئاً من دون أنْ نتوقع المقابل أو نرغب فيه.

من المهم أن نوضح أن موس لا يستخدم مصطلح «الهدايا» بهذه المعاني فقط، أو للتعبير عما يحصل عليه المرء في عيد الكريسمس، أو عيد هانوكا Hanukkah(*)، أو أعياد الميلاد، أو حفلات الزفاف. فهذه الأنواع الشائعة من الهدايا ليست سوى جزء واحد من الصورة المقصودة: أيْ إنها أشياء يتم تقديمها وتدل على وجود علاقة شخصية. ويمكن أن نمد هذه الفكرة لتشمل مثال حلقة كولا؛ إذ يرى موس أن مالينوفسكي اعتبر الأمر نوعاً مختلفاً من تبادل الهدايا، لأن هذا هو ما بدا عليه الأمر من منظور غربي؛ حيث يوجد ذلك التمايز القوي بين الهدايا والسلع (بصورة تفوق جداً وجهة نظر السكان الأصليين).

لكن وبالنسبة إلى موس، فإن الاستنتاج البارد وغير الرومانسي القائل بأنْ لا هدايا مجانية، إنما له علاقة بالإصرار الغربي الحديث على محاولة الفصل بين أنواع معينة من التبادلات أو العلاقات، وبين أخرى. وهنا نستحضر مثال أغنية البيتلز «لا نستطيع شراء الحب»؛ إذ ربما تقول الإجابة التي تتبع منهج موس في هذه الحالة ما يلي: **لا نستطيع شراء الحب؛ بالتأكيد. ولا حتى البطاطا الحلوة أيضاً.** لأننا إذا ما نظرنا إلى الأدلة التي تقدمها نماذج تروبرياند، أو ماوري، أو كواكيوتل، لوجدنا نقطة انطلاق مختلفة تماماً عن هذا؛ إذ يحوي التبادلان معاً (الحب كما البطاطا الحلوة في مثال تروبرياند) أشياءَ شخصية وغير شخصية، مجانيّة ومُكلفة، تحوي الاهتمام واللامبالاة. لذلك فإن ما يحاول موس استخراجه من مقولة الهدية هو نموذجٌ للاقتصاد والمجتمع يقوم على الاعتراف بالعلاقات التي تُنشىء الروابط. وفي جوهر تحليله، إنما يجادل بأن التبادل يجب دوماً أن يقوم على التضامن وعلى التواصل الإنساني.

إن عبارة ـ **يجب دوماً** ـ هي صياغتي الشخصية، وبها أحاول الوصول

(*) أو حنكة بالعبرية؛ عيد يهودي يحتفل به اليهود لثمانية أيام، وذلك في آخر أسبوع من شهري تشرين الثاني/نوفمبر أو كانون الأول/ديسمبر بحسب توافقه مع التقويم العبراني القمري. ويرتبط الطقس بإضاءة الشمعدان الثماني بشكل يومي لمدة ثمانية أيام، ومنها سمي بعيد الأنوار (المترجم).

إلى جوهر ما يعنيه موس. فهو ملتزم، وأكثر من أي عالم أنثروبولوجيا آخر، بإبراز الاستنتاجات الأخلاقية الناشئة عن عمله. فقد كان اشتراكياً، وبفضل ذلك ألهم آخرين في مجال الأنثروبولوجيا ليكون لهم التزامات سياسية قوية؛ ليس من الاشتراكيين فقط، بل كانوا أناركيين، وكاثوليك متدينين أيضاً، بل وشخصٌ أو اثنان من مدمني القمار.

إن تحليل موس للمصطلح الماوري «هاوو ـ hau»، وهو الأكثر تأثيراً من أي مصطلح آخر، هو الذي منح القوة لفكرة التضامن والتواصل هذه. وكما ذكرنا في الصفحات السابقة، تعني كلمة « هاوو» شيئاً ما يشبه «روح الهدية» أو «روح الشيء»، وهي مهمة بالنسبة إلى موس لأنها تجسد فهماً لدى الماوريين يقول بأن أي شيء مُهدى إنما يحوي شيئاً ما من صاحبه. «ومن ثمَّ، فإن تقديم المرء الهدية لشخص ما هو إهداؤه جزءاً من نفسه»(١٠). ويرى أنه لهذا السبب نشعر بأننا مضطرون إلى المعاملة بالمثل. وربما عبَّر موس عن ذلك بطريقة قد تبدو غريبة بالنسبة إلينا؛ إذ يقول إنَّ الهدية هي شوقٌ يطالب بعودته إلى مانحه، أي إلى صاحبه. كما يجادل بأن منطقاً مشابهاً نراه يعمل في حلقة كولا. لنتذكر أن الأشياء الثمينة في كولا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأصحابها، ونفهم من ذلك أنها تحوي سيراً ذاتية بداخلها؛ وهذه السير الذاتية هي التي تؤكد قيمتَها العاطفية.

إذا توقفنا قليلاً وفكرنا لوجدنا أن هذا لا ينفصل عن تاريخ العلاقة بين الأشخاص والأشياء في الغرب. فالأشياء الخاصة في حياتنا ـ سواء أكانت ماشية، أو دبوس جدتنا الفضي، أو وشاحاً حكناه بأيدينا على سبيل المثال ـ إنما تحمل معها وبداخلها جزءاً منا. وهذا يشكل جزءاً كبيراً أيضاً من أسباب رفضنا بيعَها، أو أن نعاملها بنفس الطريقة التي نتعامل بها مع رغيف خبز نشتريه من المتجر. وبطبيعة الحال، يمكن لصانعة هذا الخبز أنْ تشعر أن شيئاً ما ينتمي إليها ينتقل منها إليه، خاصة إذا كانت حرفةً تتعيَّش منها وتنتج منه دفعات صغيرة تخبزها بيديها. فنكون في هذه الحالة إذاً، ندفع مكافأة تميُّزٍ Premium مقابل الخبز لأننا، في عمق الأشياء، نقبل بفكرة أننا

(١٠) Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* (London: W. W. Norton and Company, 1990 [1926]), p. 12.

إنما نشتري مهارةَ صانعه. وهذا هو تماماً مناطُ العلامات التجارية والسلع المتميزة الجودة Premium Brands. ولا يختلف الأمر من حيث المبدأ، في هذه الحالة، عما يحيل عليه موس بمصطلح الهاوو لدى الماوري(١١).

وربما ارتبط هذا المبدأ بما وصفه كارل ماركس في كتاباته باغتراب العمال، وموس لا يستخدم هذه المفردات بالطبع. فقد جادل ماركس، في ملاحظاته عن الثورة الصناعية بأن العمال في المصانع كانوا، في جوهر الأمر، يتخلون عن صلاتهم الشخصية بالسلع التي ينتجونها. فكأنما لسان حال صاحب المصنع يقول لهم: «أنتم تصنعون هذا من أجلي أنا، لذا فأنا من يملكه، وأنا من سيبيعه. وفي مقابله سأعطيكم ستة بنسات». هذه هي الفكرة الأساسية القائمة خلف الاغتراب؛ وهي تستند إلى أن شيئاً ذا قيمة يضيع **من هويتنا** حين تتحول ثمار عملنا إلى مقابلٍ نقديّ.

إنَّ كتاب **الهدية** هو في الواقع نقد علني لما اعتبره موس الطريقةَ «القاسيةَ» و«الوحشيةَ» التي يشتغل بها النظامُ الرأسمالي الحديث، والأنظمة القانونية التي يقوم عليها، والتي يحدد من خلالها معالمَ الفصل الحاصل للأشخاص عن الأشياء. وموس ليس خجلاً من تقديم استنتاجات أخلاقية ولمّا يفقد الأمل بعدُ؛ إذ يقول: «لحسن الحظ، لم يصنَّف كل شيء بالكامل بمفردات البيع والشراء، ولا تزال للأمور قيمة عاطفية مثلما لها قيمة مُفسِدة، إذا افترضنا أن قيماً من هذا النوع موجودة ببساطة»(١٢). وقويةٌ هي كلمةُ مُفسِدة هنا؛ إذ على الرغم من ربطها فوراً بالفساد الأخلاقي، إلا أنها قد تتصل بفكرة «القابلية للشراء Purchas»، أو «القابلية للتثمين النقدي Buyable». وها هنا يكمن الموضع الذي يتدخل فيه المال في نقاشات القيمة.

---

(١١) هذه الفكرة عن «روح» العلامات التجارية وضعها عالم الأنثروبولوجيا «ويليام مازاريلا» في دراسته لوكالة إعلانات في مومباي. لقد قاد نقاشاً طويلاً ومستفزاً للتفكير عن كيفية استخدام الهاو- hau في إلقاء الضوء على جاذبية العلامات التجارية الحديثة. انظر:
William Mazzarella, "Very Bombay: Contending with the Global in an Indian Advertising Agency," *Cultural Anthropology*, vol.18, no. 1 (2003), pp. 33-71.
فالماركات الجيدة تشوش التقسيم بين ثنائية الذات والموضوع: فهل أنت شخص يرتبط بماركة Armani (Armani person)، أم شخص يرتبط بماركة Burberry (Burberry person)؟

(١٢) Mauss, Ibid., p. 65.

المال ثم المال ثم المال

للأنثروبولوجيا اهتمام قديم ومستمر بموضوع المال. إن دراسة «كايتلين زالوم» لمتداولي العقود الآجلة ليست سوى قمة جبل الجليد. ولو ألقينا نظرة على تاريخ التخصص، وعلى مسار الشؤون العالمية منذ باكورتها في منتصف القرن التاسع عشر، لصار هذا الانشغال بالمال منطقياً جداً؛ لأنه العصر الذي انتشرت فيه التجارة بمعدلات غير مسبوقة، بعد أن تبعت في غالب الأحيان خطَّ التوسع الاستعماري وملامحَه العامة في المقام الأول. وقد عنى ذلك في العديد من الأماكن، إدخالَ أنظمة نقدية لم توجد من قبل، وفي حالات أخرى، إحداثَ تغييرات في أنظمة التجارة القائمة على الأصداف، أو الخرز، أو العملات الأخرى.

لنأخذ ليسوتو على سبيل المثال. لقد عاش أوائل أسلاف شعب باسوتو، الذين عرفهم جيمس فيرغسون في الثمانينيات، في عالم خالٍ من المال، أو عالم من دون وظائف في مناجم جنوب أفريقيا، أو متاجر الصابون المحلية، والسردين المعلب، والكوكا كولا. فالوظائف والسردين هي جزء من «السوق العالمية الحديثة» التي ما صارت ممكنةً إلا بفضل المال. على هذا النحو، يعدُّ المال المحفز المهم للتغير الثقافي، ولذا فمن الطبيعي أن يكون بؤرةَ اهتمامٍ مركزية في الأنثروبولوجيا.

وأكثر الملاحظات الأنثروبولوجية شيوعاً عن المال هي كيف يمكنه أن يغير العلاقات الاجتماعية بصورة جذرية. وسنعود مرةً أخرى لمثال فيرغسون لنلاحظ كيف يرتبط غموض الأبقار بممارسات عمالة المهاجرين، والمفاوضات بين الأزواج والزوجات بشأن أموال الأسرة، والسبب في كثير من الحالات هو أن المال ـ كسيولة نقدية ـ هو وسيط غير شخصي للتبادل والتعاملات التجارية. فهو، إذا جاز لنا التعبير، خالٍ من الروح. فهو إذاً ليس بـ«هاوو».

ويمكن الإفادةُ من ذلك بصورة واضحة؛ فالمال يتيح العديد من التعاملات التجارية السريعة والفعالة. فأنت حين تشتري رغيف الخبز ذاك، إنما تنأى بنفسك عن الانخراط في طقوس طويلة، ولستَ مضطراً حينها لأنْ تتخلى عن جزء منك وأنت تشتريه (ولقد ناقشنا قبل قليل ما يتخلى عنه

خبازُنا الحرفي في مقابل الخبز، لكن ذلك كله هو جزء من المعادلة الكلية للقيمة). فضلاً عن ذلك، يمكنك استخدام الورقة النقدية ذات الخمسة جنيهات نفسها إما لشراء الخبز، أو الحلوى، أو الأسبرين، أو قاطع كهربائي بطاقة ١٣ أمبير، أو بذور للاستنبات، أو تذكرة الحافلة (وبالطبع، يُفضَّل أن يكون التبادل بين المال والسلعة تاماً!). وأنت سعيد بإنفاقك لورقة الخمسة جنيهات هذه لدرجة أن آخر ما قد تريد معرفته هو فيما أنفقها سبعة وأربعون شخصاً آخرون امتلكوا الورقة النقدية ذاتها قبلك[١٣]. فالورقة النقدية لا تحوي أي شيء ينتمي إلى هؤلاء الأشخاص. وهذا أيضاً هو بالضبط سببُ استخدام شخصٍ ما للمال نقداً حين يشتري شيئاً غير قانوني، أو يدفع رشوة «تحت الطاولة»؛ إذ المعاملة هنا غير شخصية ومجهولة بطريقة تكون مفيدة للغاية، كأنْ نعرف أنه لا ينبغي للمرء أن يستخدم بطاقة ائتمان ليشتري الكوكايين لأحد الأشخاص، ولا أن يترك أثراً مكتوباً لبياناته أو إيصالاته البنكية إذا أراد التهرب من السلطات الضريبية.

ثمة ميزات أخرى للمال مهمة أيضاً، تتجلى من خلال الكيفية التي يهيكل بها التبادلَ والعلاقات الاجتماعية؛ إذ يحدد لها أثماناً بطبيعة الحال. لا يصدر عن بنك إنكلترا أي ورقة نقدية متداولة يُكتب عليها «هذا ثمن **الشيء**». بل إنَّ الأثمانَ قابلةٌ للتطبيق على المستوى العالمي، ويمكن استخدامها ـ من الناحية النقدية طبعاً ـ لتحديد قيمة مفتاح براغي (جنيهان ونصف إسترليني)، وكذا مرسيدس ـ بنز (ثلاثة وأربعون ألف جنيه إسترليني). وهذه القدرة على التثمين تجعل كل شيء قابلاً للقياس، على الأقل من الناحية النظرية. لذلك إذا كان لديك سبعة عشر ألفاً ومئتا مفتاح براغٍ، فهذا يشبه امتلاك سيارة مرسيدس ـ بنز. وتلاحظ هنا أننا لم نعتبرهما متساويين

---

(١٣) حين كنتُ مراهقاً، كانت إحدى أحدث أساطير المدينة تقول إن خمسين بالمئة من الأوراق النقدية من فئة العشرين دولاراً المتداولة (أو نسبة مئوية أكبر، لا أتذكرها حقاً؛ لا يهم) تُستخدم لشَمِّ بودرة الكوكايين. لكنه لم يكن أمراً سيئاً جداً. واليوم على الأقل أعرب خبير اقتصادي بارز كينيث روغوف عن رغبة في التخلص من النقود تماماً لأن معظمها تعود لأشخاص غير مرغوب فيهم. في عام ٢٠١٦، اجتازت الحكومة الهندية أمراً مماثلاً بإعلانها، بين عشية وضحاها، أن أكبر الأوراق النقدية من فئة روبية لاغية وباطلة. وقد أدى ذلك إلى فوضى عارمة حين سارع الناس لتغيير الأوراق في حيز زمني قصير. انظر:

Kenneth S. Rogoff, *The Curse of Cash* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016).

من الناحية **النظرية**؛ لكن «الناحية النظرية» هذه هي تماماً حيث يتدخل المال في هيكلة أنظمة القيمة.

في ظاهر الأمر، تبدو سمات المال هذه ـ أي كونه غيرَ شخصيٍّ وعالمياً ـ كأنها وصفةٌ تقود نحو الكارثة، على الأقل حين يتعلق الأمر بصمود ثقافة معينة. وبالفعل، فإن العديد من الصراعات على المال هي من هذا النمط تماماً ـ أو ربما نسميه نمط الباسوتو ـ حيث تهدد وحدة القيمة، والوسيلة الخاصة للتبادل هذه، بِمحو ما يُعتبَر مميزاً في نمطٍ خاصٍّ من الحياة، حين تصوغ كل شيء وفق مفرداتِها الخاصة.

يُدرَس المال، في جزء كبير مما كُتب عنه في مجال الأنثروبولوجيا، في سياقات محددة، لكننا سنجد دراسات مهمة أيضاً تتحدث عن قيمته الرمزية وصِلاته مع الثقافة، لاسيما ما كتبه «كايث هارت ـ Keith Hart» بإسهاب. ففي إحدى مقالاته الكلاسيكية، يلجأ، على سبيل المثال، إلى العملة المعدنية المعروفة، ليقدم مثالاً حيّاً قائماً بذاته(١٤). يقول إنك إذا نظرت إلى العملة المعدنية في جيبك فسترى أن لها رأساً وعقِباً. وهذا ما نعرفه جميعنا. في جهة الرأس بالطبع عادة ما يكون الرسمُ رأسَ شخصٍ ما ـ الملك في المملكة المتحدة والكثير من دول الكومنولث؛ أو الرئيس في الولايات المتحدة (أو صورة «سوزان ب. أنتوني ـ Susan B. Anthony»، أو «ساكاجاويا ـ Sacagawea» كما في عملة الواحد دولار) ـ وهو رمز يُبرِز قيمة القطعة المعدنية ويدلل على مصدر سلطتها؛ أي علامة الدولة التي أصدرتْها، ومن ثمَّ المجال الاجتماعيّ الذي تنتمي إليه «العملةُ» الأصلية. وفي الجانب الخلفي من القطعة تظهر قيمتُها التي تدل على الثمن: خمسة بنسات، أو عشرة بنسات، أو خمسة سنتات، أو عشرة سنتات؛ وهلم جراً. وتقول حجة هارت إنه في العالم المعاصر صار رئيس العملة أقل أهمية يوماً بعد يوم، بحيث غدا من السهل تجاهلُ جانبِ العلاقات الاجتماعية المرتبطة بالأشياء، والحقيقةِ التي تقول إن وسيلة التبادل هذه إنما ترتبط بالشخصيات والمجتمعات في كثير من نواحيها.

---

(١٤) Keith Hart, "Heads or Tails? Two Sides of the Coin," *Man*, vol. 21, no. 4 (1986), pp. 637-656.

إن ما يثير الدهشة هنا هو القوة التي يحظى بها الجانب الخلفي للعملة، على الأقل لجهة ما يلفت انتباهنا منها. فمن يهتم إذا كانت الصورة على رأس العملة هي للملك؟ ما تهم معرفته هو ما إذا كان الرقم في الجهة الأخرى هو خمسة، أم عشرة، أم عشرين، أم خمسين. وفي الأوراق النقدية التي يصدرها بنك إنكلترا، لا يهم الأشخاص المطبوعة صورُهم بصفة رمزية عليها، إذ الكل يعلم أنها تحتوي على صورة الملك(١٥). كما أنها قد تحفل أيضاً بأشخاص آخرين كآدم سميث، وتشارلز داروين على سبيل المثال، لكن أحداً لن ينتبه إليها؛ لأن ما يشغل نظر المرء هو أكبر رقم ممكن؛ أهو خمسة، أم عشرة، أم عشرين؟ من الناحية الرمزية، لا تحيل هذه الشخصيات المطبوعة إلى عظمة الأمة فقط، بل إلى حقيقةٍ مفادها ـ وهي الحقيقةُ الفعلية ـ أن الأوراق النقدية والعملات المعدنية لا قيمة لها إلا لأننا نثق جميعاً بأن بنك إنكلترا سيتعهد، نظرياً، بالدفع لحاملها عند الطلب. وفي هذا يُحيل هارت وكثيرون من علماء الأنثروبولوجيا إلى المال بوصفه مؤشراً على علاقات الثقة الإنسانية.

لقد تطرقنا آنفاً للكيفية التي تعمد بها الأشكال الأخرى من تجارة السلع الحديثة إلى إزاحة **الإنسان**؛ وينطبق هذا بصورة حرفية في حالة التبادلات المستقبلية في شيكاغو ولندن، حين يتصل الأمر بإخراج التبادلات من قاعات التداول في البورصة ونقلها إلى الكمبيوتر، مثلما شرحت زالوم. ومن المفترض هنا أن تنتقل العلاقة من علاقة بين شخصين إلى علاقة بين شخص وشيء (حاسوب)، ثم إلى سلسلة من الخوارزميات مثلما صرنا نعرف اليوم عن عالم المال. وبالفعل، يستخدم بعض المستثمرين الآن «التداول الخوارزمي» لاتخاذ قراراتهم؛ بحيث يكتب بعض المستثمرين الصغار رمز الحاسوب الخاص بهم في المنزل، وهو الذي سيتخذ جميع القرارات المتعلقة بمواعيد الشراء والبيع وما إلى ذلك. وهذه التحولات هي امتداد منطقي لتوجّه شهير يقول إن «العمل ليس أمراً شخصياً»؛ أي إنك لتنجحَ في عملك، يجب أن تمتلك قلباً بارداً ومرونة في التصرف، مثلما وصفهما موس.

(١٥) على الرغم من أن هذا لا يحدث إلا منذ منتصف القرن العشرين، إلا أن الممارسة تُعتبر قديمة جداً في حالة العملات المعدنية؛ بل هي ممارسة تمتد في الواقع إلى اليونان القديمة وروما أيضاً.

وقد استكشف هارت هذه الفكرة ببعض المرح، من خلال الإحالة إلى الكيفيات التي تغذي بها مثلُ هذه الإكليشيهات الكثيرَ من الدراما في الأفلام. واعتمد هارت على أفلام هوليوود وعصابات بوليوود ليشير إلى ما يسميه «معضلة القاتل المأجور»[١٦]. ونعرف جميعاً هذا المشهد؛ حيث يواجه القاتل ضحيتَه وهو يحمل سلاحه، ثم وقبل أن يطلق النار عليه يقول له: **لا تعتبر الأمر شخصياً، إنها الأعمال!** ثم يطلق النار ويرديه!

ولماذا تُراه يقول له ذلك؟ طبعاً لأن لديه وعياً إنسانياً، ولأنه على وشك إنهاء حياة شخص آخر. وهو يقول ذلك لأن الثقافة التي يعيش فيها تُملي عليه ضرورة الفصل بين ما هو شخصي وما هو غير شخصي. «لذا فإن المسألة في هذا المستوى تتصل بالأولوية النسبية التي يجب أن تحظى بها الحياة والأفكار. ولأن المواجهة مباشِرة، ومن ثَمَّ شخصيةٌ بالفعل، وجب على القاتل تنبيهُ ضحيتِه (وربما نفسه) بأنْ لا يعتقد أنها كذلك. ويبدو هنا أنه من الصعوبة الفصلُ بين الشخصي وغير الشخصي على المستوى العملي. وتحتوي لغتُنا وثقافتنا على تاريخ مستمر لهذه المحاولة لفصل الحياة الاجتماعية إلى فضاءين متمايزين»[١٧]. والمال يدفع بمثل هذا الفصل، وينطبق الأمر على من يملكون المال ومن لا يملكون. وهنا نصل إلى مجال رئيس آخرَ من مجالات الدراسة.

الديون

في بحثي الميداني في زيمبابوي، يسود القلق بين الشباب والآباء في كثير من الأحيان بشأن تكلفة ثروة العروس (التي يُطلق عليها اسم «لابولا ـ Lobola»). كان فيليب، صديقي في تشيوشي، لا يزال غير متزوج وقد بلغ منتصف العشرينيات من عمره، ولا يُعتبر ذلك جيداً (بل كان من غير المسموح به قبل جيل). لكن عائلته ببساطة لم يكن لديها الموارد اللازمة لتغطية تكاليف ثروة العروس.

قد تكون هذه المخاوف موجودة على الدوام، لكنها تفاقمت بشكل

(١٦) Keith Hart, *The Hit Man's Dilemma: Or, Business, Personal and Impersonal* (Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2005).

(١٧) المصدر نفسه، ص٤.

متزايد على مدار سني التسعينيات، بسبب تغير تطلعات الأسر بشأن مستويات ثروة العروس. ثمة قصص وردت من حين لآخر في الصحف حول المستويات الغريبة التي غرقت فيها مطالب بعض الآباء، وكيف أنها مختلفة جداً عما توارثوه: إذ لم يطلبوا ماشية؛ بل نقوداً وهواتف محمولة، وسيارات أحياناً.

وقد يؤدي ذلك إلى الكثير من القلق والخوف، على الرغم من إصرار الكثيرين على أن «التقليد» سيصمد أمامها، وأن هذه القصص مبالغ فيها بالتأكيد. بعض سكان زيمبابوي، على أي حال، لم يربكهم هذا التصعيد في سوق الزواج. وقد أوضح لي أحد الأصدقاء المقربين بأنه لا يُفترض أن يتم سداد قيمة «لابولا» بالكامل؛ فقد تحدد الأسرة سعراً من دون أن تتوقع سدادَه بالكامل، أو لا **تريد** أن يتم الوفاء به تماماً. فإذا ما تمَّ استيفاء السعر فسيعتبرونه علامة على عداء وازدراء. لِمَ إذاً قد يود المرء قطع مثل هذه الصلات التي تربط؟ فذلك قد يعني قطعاً للعلاقة الاجتماعية. وتُعتبر هذه ممارسةً شائعةً في جميع أنحاء أفريقيا جنوب الصحراء؛ بحيث يمكن أن يكون للديون قيمة اجتماعية إيجابية.

إن ما نراه الآن في أجزاء كثيرة من الجنوب الأفريقي يمثل تحدياً لمختلف أمثلة غموض الأبقار، حيث تتراجع القيمة الخاصة للماشية بسبب ظهور الثقافة السلعية، وتعميم النقود في مجالات الحياة. تشرح «كريستين جيسك ـ Christine Jeske» ـ وهي عالمة أنثروبولوجيا تدرس الزولو ـ أن السيارات بدأت تكتسب ألغازاً خاصة بها؛ فيعتبر الشبان والشابات الذين تعرفتْ عليهم أن السيارة هي علامةٌ على النجاح؛ مقارنة بحظيرة مليئة بالماشية(١٨). ويدل ذلك، إضافة إلى ذلك، على نمط مختلف من النجاح؛ لأنه لا يعتمد على العلاقات المتبادلة التي تخلقها الماشية، بل هو بالأحرى نجاح فردي، ومصغر، مما يجعله أكثر مقاومة لمطالب الأسرة والجيران. تقول كريستين إن أحد الشبان أخبرها أن السيارة هي كل شيء! وكررها لعدة مرات!(١٩).

---

(١٨) Christine Jeske, "Are Cars the New Cows?: Changing Wealth and Goods and Moral Economies in South Africa," *American Anthropologist*, vol. 118, no. 3 (2016), pp. 483-494.

(١٩) المصدر نفسه، ص٤٨٥.

إن هذا الإقرار الأخير مختلف للغاية عما توصَّل إليه فيرغسون في دراسته عام ١٩٨٣، غير بعيد عن المنطقة التي درستْها جيسك. لكن جيسك تتحدث أيضاً، وفي نفس اتجاه ما قاله لي العديد من الزيمبابويين، عن صمود أهمية امتلاك الماشية في بعض المجالات؛ فالسيارات لا تحتل مكانة بارزة خلال الأحداث الكبرى في الحياة كالزواج، ويبدو أن أشدَّ الناس هوساً بالسيارات لا يعتبرون أن هذه السلع مناسبة لثروة العروس؛ فـ«السيارات هي سلعة ترتبط بالنقود، وليس بالعمليات الاجتماعية التي يشارك فيها المجتمع والأسرة ويعترفون بها»[٢٠]. ومع ذلك، فإن ما يلاحظه المرء في «كوازولو ناتال ـ KwaZulu-Natal» أيضاً (إقليم في جنوب أفريقيا حيث تعمل جيسك)، هو الانخفاض الكبير في معدلات الزواج؛ وهو انخفاض بلغ نسبة عشرين بالمئة منذ عام ١٩٧٠[٢١]. ويُعزى إلى حدٍّ كبير إلى المدى الذي يُعيد فيه اقتصاد السوق صياغةَ شكل العادات التقليدية (حتى لو كانت هذه الأخيرة حديثة تماماً).

افترض سقوط نظام الفصل العنصري الأبارتايد إمكانيةً للانفتاح على فرص اقتصادية جديدة في جنوب أفريقيا. فكان صعود طبقة وسطى من السود، على سبيل المثال، طموحاً رئيساً؛ لكن الحقيقة التي أفاق عليها الجميع هي أن مثل هذه الطبقة المهمة لم تظهر. والذين تمكنوا من صعود سلم النجاح، فعلوا ذلك بتكلفة غير هينة؛ إذ كثيراً ما اضطروا لتسديد ديون باهظة لدى البنوك والمقرضين الصغار. وتشكل ثروة العروس إحدى هذه الديناميات أيضاً.

وألقت «ديبورا جيمس ـ Deborah James» نظرة أكثر اتساعاً على المناخ الاقتصادي والاجتماعي الحالي في جنوب أفريقيا، فكتبت عن التحولات الرئيسة التي تزامنت مع سعي السود الجنوب أفريقيين إلى النجاح[٢٢]. في مسألة ثروة العروس ـ والزواج بشكل عام ـ تسبّبت الظروف الاقتصادية القاسية، فضلاً عن تراجع اقتصاد الهدايا والعلاقات الزبونية، في انتشار

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص٤٨٦.

(٢١) المصدر نفسه، ص٤٩٠.

(٢٢) Deborah James, *Money from Nothing: Indebtedness and Aspiration in South Africa* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2015).

حالةٍ من التناقض وسط الطامحين من الطبقة الوسطى، بشأن «الصعود» في السلم الاجتماعي. فلا تزال العائلات تصر في كثير من الأحيان على منح ثروة العروس (بما في ذلك الماشية) كجزء من ترتيبات الزواج، مما يضطر الشباب إلى الاقتراض لشرائها. وتعمل هذه الممارسة على تشويش الصلة بين الثقافة السلعية والتقاليد، وهو ما يجعل من الصعوبة التأكيدُ على فكرة أن مثل هذه «العادات التقليدية» قد تحتل موقعاً ما في عالم ينفتح على الحداثة والعولمة. ولعلنا نصف ذلك بالقول إنَّ الديون «الجيدة» للماشية يجري استبدالُها بديون «سيئة» من النقود. وليس الشباب وحدهم المعنيين بذلك؛ فقد عرضت جيمس في بحثها حالة امرأة شابة تخلّت عن الزواج لعدم رغبتها في ولوج حياة أسرية مع زوج يبدأ حياته مديناً للبنك ولوالديها. «إن المشهد الحديث لـ[ثروة العروس] المعاصرة البارز هنا هو إذاً مشهد من القيود المالية الكبيرة، يسير جنباً إلى جنب مع الروابط الأخلاقية الطويلة الأمد التي من المُفترض أنها تسعى لتأكيدها»[٢٣].

إنّ هذا المفهوم للديون الجيدة والديون السيئة هو مفهوم مهمّ في البحوث الأنثروبولوجية عن القيمة. وثمة عشرات الدراسات كالتي أجرتها كل من جيمس وجيسك، تتعقب الكيفيات التي تتعارض بها أنظمة القيمة المختلفة ـ كأنظمة الاقتصاد، وأنظمة الثقافة ـ وكيف يُعاد صياغتُها. تحدث هذه العمليات في جميع أنحاء العالم، من جنوب أفريقيا إلى منغوليا. وهي تجسّد المؤشر الراهن على المشكلات ذاتها التي سعى كلٌّ من مالينوفسكي وموس إلى دراستها في الماضي.

ويرى «ديفيد غرايبر ـ David Graeber» ـ وهو أحد المفكرين الأوائل في أنثروبولوجيا القيمة ـ أن الديون مفيدة بصورة خاصة، في توضيح العلاقة بين شؤوننا الاقتصادية وحياتنا الأخلاقية. في التقليد الذي تركه موس، ومثلما ناقشنا في الصفحات السابقة، تُعتبر كل الأسواق ذات طبيعة أخلاقية ـ وكل الأخلاق يتم تسويقُها بمعنى من المعاني ـ وقد كرّس غرايبر الكثير من حياته المهنية لاستكشاف هذه الفكرة. وكباحثٍ ميدانيّ، بدأ بدراسة السياسة والسلطة على المستوى المحلي في مدغشقر، واستكشف حياة الناس في

(٢٣) المصدر نفسه، ص٥٥.

إحدى قرى المرتفعات، حيث ينحدر بعض السكان من النبلاء وبعضهم الآخر من العبيد[٢٤]. إن أكثر ما يلفت الانتباه في دراسة الحالة هذه، هو كيف تمكّن العبيد الأوائل على مدى عقود عديدة (قبل وصول غرايبر إلى المنطقة) من الاستيلاء على معظم الأراضي، إضافة إلى محاولة الوصول إلى مصادر القوة الخارقة للطبيعة. وعلى الرغم من أن هذا العمل الإثنوغرافي لم يُصنَّف كموضوع عن الديون بصورة صريحة، إلا أنه كان باكورة عمل غرايبر التي استبقت الكثير من اهتماماته اللاحقة عن كلٍّ من الديون، والقيمة، والأخلاق، والسلطة.

وقد تضافرت هذه الاهتمامات بالفعل في كتابه المنشور عام ٢٠١١ والموسوم بـ «**الديون: السنوات الخمسة آلاف الأولى** ـ *Debt: The First 5,000 Years*»؛ وهو أكثر كتب الأنثروبولوجيا التي حازت على تصنيف الكتاب الأكثر مبيعاً لعدة عقود. وكتاب **الديون** ليس إثنوغرافيا، لكنه استعان بالسجل الإثنوغرافي، إلى جانب مزيج من التاريخ، والاقتصاد، والأفكار ذات الطابع الشخصيّ ـ بدءاً من الثرثرات التي تميز الحفلات الصيفية في ويستمنستر، إلى عملية معقدة خضع لها شراء سترة في بازارٍ ملغاشيٍّ ـ وذلك بهدف استكشاف وسبر أغوار بعضٍ من الأساطير الممتدة في الزمن حول طبيعة التبادل والعلاقات الاقتصاديةً[٢٥]. وإحدى الأفكار الرئيسة لدى غرايبر تؤكد بعض ما فصّلنا فيه في هذا الفصل؛ وهو أن النظر في كل عملية تبادل من خلال مصطلح المعاملة بالمثل، يعني نظرة فقيرة للعلاقات الاجتماعية بين البشر.

ويصح هذا بالتأكيد إذا كانت المعاملة بالمثل كاملة ونهائية. لقد ذكرنا في نقاشنا السابق أن إحدى منافع شراء رغيف الخبز بالنقود، في هذا اليوم، هي أننا لن نقلق إن كانت أمينة الصندوق سعيدة أو نتساءل بشأن صحتها في اليوم الموالي. لكن، وفي كثير من الحالات، لا يكون هذا التبادل الكامل والنهائي مطلوباً أو مرغوباً فيه؛ فثمة أنواع لا تحصى من أشكال التبادل قد

---

(٢٤) David Graeber, *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007).

(٢٥) David Graeber, *Debt: The First 5,000 Years* (New York: Melville House Publishing, 2011).

نرغب في وجود ديون تقابلها؛ بمعنى أننا نرغب حينها في إنشاء علاقة اجتماعية وتواصل اجتماعي، أو تعزيزهما. ويجادل غرايبر بأن هذا يعني أن «التبادل» هو الكلمة الخاطئة لتوصيف ما يجري فعلاً، وذلك لأننا نميل إلى التفكير بأن التبادل «ليس يتعلق إلا بالتكافؤ»، ولا شيءَ غيره[٢٦]. ويفسر ذلك كله لِما لا يتم أبداً استردادُ «ديون» ثروة العرائس بكاملها، وكذا سبب كوْن الماشية هي أساس التعامل فيها وليس النقود؛ ذلك لأن حسابات النقود لا تتضمن غموضاً في طريقة ضبطها، إذ هي دقيقةٌ للغاية وغيرُ شخصية. وهذا هو السبب أيضاً في أن التبادل في حلقة كولا يجري بتلك الطريقة؛ إذ تنتقل الأشياء باستمرار، تحمل قيمتَها الفردية التي لا يطاولها التشكيك مطلقاً، إضافة إلى التوقيت المثير للدهشة الذي يحدث فيه هذا التبادل الرمزي، وإنْ لدقائقَ معدودات. وهو أيضاً ما يفسر سبب نجاح أغنية «لا نستطيع شراء الحب!».

(٢٦) المصدر نفسه، ص١٠٣.

الفصل الخامس

الدم

الدم هو أحد المفاهيم المهمة التي ندرسها وأكثرها تميُّزاً، فهو الشيء الوحيد الذي نملكه بالفعل. فما محل الثقافة أو السلطة أو العقل مقارنة بـ«الدم»؟ وكيف قد نقبض على «الـهاوو» بحق؟

إنَّ الدم كحقيقة قائمة مفيدٌ للمشروع الأنثروبولوجي وغير مفيد في الوقت نفسه. فمن جهة أولى، يمنحنا الدم مجموعة من القواسم المشتركة، وربما الكونية، لتذكِّرنا إلى الأبد بالمكونات الإنسانيّة جمعاء. ويمكن لهذه المشترَكات، من جهة ثانية، أن تدفعنا للشعور بالرضا عن أنفسنا وإنجازاتنا، حين يتعلق الأمر بإدراكنا للجوانب الثقافية التي تحيط بتكويننا وروابطنا. إذ غالباً ما تجعلنا حقيقة الدم أكثر يقيناً مما يجب أن نكون، حيال تعريف الروابط التي تجمعنا بعضنا ببعض.

في عام ١٨٧١، نشر لويس هنري مورغان كتابه عن «**نظم القرابة والمصاهرة في الأسرة البشرية**». وهو يمثل النص الأساسي لدراسات القرابة، ولا يزال لليوم موضع تقدير لإنجازاته. صحيح أن مورغان صاغ استنتاجاته في منهج تطوري اجتماعي، أي ضمن الحدود العلمية والأخلاقية التي ناقشناها آنفاً؛ لكن عمله المكثف حول مصطلحات القرابة، وخاصة بين السكان الأصليين في أمريكا، قدم أيضاً نموذجاً لفهم القرابة كنظام للأفكار. كما أن بياناته في هذا البحث تتميز بعمق ونطاق لا يصدقان: لقد وضع الرجل بالفعل أسسَ العمل المستقبلي لهذا المجال.

ويمكن تلخيص الفكرة الرئيسة لدى مورغان بعبارة «أنظمة الدم والزواج». وهذا هو في الأساس ما تعنيه مصطلحات القرابة والمصاهرة. فقد احتل الدم مكانة قصوى في مقاربته لها، إذ يتخلل الكتابَ تركيزٌ على

الدم على المستويين الحرفي والمجازي. وإحدى أشهر عباراته كانت إحالته إلى الأسرة بوصفها «مجتمعاً قائماً على الدم»(١).

إنّ هذا التركيز بالتحديد هو ما أثار اهتمامَ وغضب أحد أشهر منتقدي مورغان. ففي ستينيات القرن العشرين، نشر «ديفيد شنايدر ـ David Schneider» كتاباً صغيراً أسماه «**نظام القرابة الأمريكية: تحليلٌ ثقافي**»، ضمَّنه تفنيداً لأطروحة مورغان(٢). وعلى الرغم من أنَّ ما كتبه شنايدر يعود اليومَ لنصف قرن من الزمان، إلا أنه لا يزال يحظى بالأهمية، ليس في الولايات المتحدة فحسب، بل أينما حلَّت أفكارٌ عن القرابة تستند إلى البيولوجيا والطبيعة داخل الإطار العام لـ«الحداثة». ويقول شنايدر إن الأمريكيين يعتبرون «علاقات الدم» أساسية ومستمرة في الزمن، وذلك من خلال الأجداد، والعمات، والأعمام، وأبناء العم(٣). كما يؤكدون على العلاقة بين الدم والجينات؛ فحين يشرحون بعض السلوكيات أو سمات الشخصية، يستخدمون عبارات مثل: «يسري في دمي ـ it's in my blood»، وهي جملة مجازية بالفعل، لكنها تحمل في كثير من الأحيان قوة المعنى الحرفي، فاقدةً بالتأكيد لكل معنًى قد يحيلها إلى صورة مجازية كبرى.

ولا تقتصر علاقات القرابة في هذا التحليل الأمريكي، على علاقات

---

(١) Lewis H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Washington, DC: Smithsonian Institution, 1871), p. 10.

(٢) David M. Schneider, *American Kinship: A Cultural Account* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1968).

(٣) يجب اعتبار هذه المصطلحات، وعلى المستوى المهني، علامات على عدم الكفاءة الكاملة والمطلقة: فهي صياغات غامضة للغاية، وذات حمولة محددة ثقافياً في الوقت نفسه. فتقترب دراسة القرابة جداً من المفردات التقنية، مع وجود «الأنا» في مركزها تدور حوله مصطلحات كـ«الأم»، أو «الأب»، أو «الأخت»، و«الأخ»، لكن ليس مصطلحات «العم»، أو «العمة»، أو حتى «الجدة»؛ إذ يجب أن يُشار إلى هذه الأخيرة بأنها «أخ الأم» (الخال)، أو «أم الأم»، أو «جدة الأم»، وما إلى ذلك. تعتمد كل هذه المصطلحات بالطبع على فهم يقوم على الحد الأدنى من الوحدات التي يمكن دمجها في مجموعة من الاحتمالات. وهذا يشبه الأعدّاد الأولية التي لا تقبل القسمة إلا على نفسها فقط. إضافة إلى ذلك، غالباً ما تحوي دراسات القرابة مخططات، ورموزاً، وعلامات توضّح الصِّلات والعلاقات المختلفة. ولا يعتمد كل علماء الأنثروبولوجيا على مثل هذه المصطلحات؛ فقد اشتكى برونيسلاف مالينوفسكي بالقول إنه: «يجب أن أعترف بصراحة أنه لا وجود لعرض واحد للقرابة لا يجعلني في حيرة من هذه الحكاية العلمية المذهلة التي هي: إضفاءُ الطابع الأمومي mathematization على حقائق القرابة». انظر:

Bronislaw Malinowski, "Kinship," *Man*, vol. 30 (1930), p. 20.

الدم؛ بل تتشكل أيضاً من خلال الزواج، كما هي الحال في معظم الأماكن الأخرى. لكنَّ روابطَ الزواج ذاتيةٌ وقابلةٌ للانحلال، في حين أن علاقات الدم ليست كذلك، وهي التي تحدد الشروطَ المرجعيةَ بصورة عامة. فحين نتحدث عن «ابن زوجة الأب أو زوج الأم» Stepbrother، نحن نقصد بذلك أن علاقة الأخوة ليست علاقة دموية. وحين نتحدث عن «أخت لأب أو لأم» Half-sister، فنحن نعني أن الإخوة يشتركون في أحد الوالدين، وأنهم يُعدّون «نصف أشقاء بالدم». فالدم هو الشكل النهائي للهوية، وتُصنف جميع العلاقات وفقاً له. بل ويقول شنايدر في إحدى أفكار الكتاب، إنَّ لعلاقات الدم في الثقافة الأمريكية طابعاً «غامضاً بعض الشيء»(٤).

إن الجانب الأكثر أهمية في هذا النظام الثقافي، في تحليل شنايدر، هو التراتبية التي تميز العلاقات البيولوجية والاجتماعية؛ بحيث إن البيولوجيا ـ ممثلة في الدم ـ هي دائماً الواقع الحقيقي The Really Real، والأساس الذي تقوم عليه العلاقات الأخرى؛ كالإخوة غير الأشقاء Step-Siblings، والأصهار In-Laws، فضلاً عن العرابين Godparents، وإخوة الدم(٥). وفي هذا النظام الأمريكي، ومن خلال ما يمكن أن نسميه النظرة الحديثة بشكل عام، ثمة تلاقٍ بين القرابة والبيولوجيا مثلما افترضتُ آنفاً؛ بحيث تتمحور القرابة حول البيولوجيا وحقائق الإنجاب، وتحدد البيولوجيا شروط نظام القرابة. وعند هذه النقطة تماماً تلتقي، في نظر شنايدر، أنثروبولوجيا مورغان مع العادات الشعبية الأمريكية.

لقد كُتبت اليوم حواشٍ وإضافات في هذه القصة عن شيوع حكم الطبيعة، بل وثمة فصول جديدة هي قيد الكتابة. فأنْ تكون جزءاً من الحداثة يعني، في النهاية، أنْ تحظى بمنجزات التقدم الذي تُحرزه العلوم، كتلك التي تحققت في التقنيات الجديدة للإنجاب (NRTs). فالإخصاب المخبري (حين يتم تخصيب البويضة في أنبوب اختبار لا في الرحم)، والأمومة البديلة (أي حين تحمل امرأة في رحمها البويضة المخصبة لامرأة أخرى)، ليسا

---

(٤) Schneider, Ibid., p. 25.

(٥) مصطلح القرابة «'in-law'» مهم أيضاً هنا؛ إذ يكشف أننا نحتاج إلى قوة النظام القانوني لإجراء ملاءمة لنوع من العلاقة التي تُكتسب «بشكل طبيعي» تبعاً لقرابة الدم.

سوى طريقتين من الطرائق العديدة التي يتحدى بها العلم حدود البيولوجيا؛ فهل ثمة ما هو **ثقافي** أكثرُ من طفل أنبوب الاختبار؟ ويفرض الزواج من نفس الجنس أيضاً إعادةَ التفكير في هذا التداخل التراتبي. وكلاهما مثال جيد على الكيفية التي تتغير بها الفروق بين الطبيعة والثقافة باستمرار. ومؤسسةُ القرابة هنا هي مؤشر جيد لإدراك هذه الحقيقة.

ويقترب التحليل الذي يقدمه شنايدر في إنتاجاته من مفهوم العرق، على الرغم من أنه لا يتطرق له بالدراسة بصورة صريحة. وقبل أن أنتقل إلى تفصيل هذه الفكرة، أود أولاً توضيح سبب غياب العرق في ثنايا كتاب «**نظام القرابة الأمريكية**»، والذي يرتبط بكيفية فهمِنا لاستخدامه في كلمة «الأمريكية». يحتوي تحليل شنايدر على مزايا وإيجابيات عديدة، لكنه يكشف أيضاً عن صعوبة استخراج «تحليل ثقافي» (وهذه عبارتُه الخاصة) من المواقف والعلاقات الاجتماعية وحياة الأفراد. لقد كانت المصادر الرئيسة لبيانات شنايدر هي المقابلات التي أجراها مع «بيض ينتمون إلى الطبقة الوسطى»[٦]. كما يُضيف بأنَّ مصادرَه احتوت على موادَّ كُتبت عن الأمريكيين الأفارقة، واليابانيين الأمريكيين، وعدد من الأقليات الأخرى، فضلاً عن أشخاص من جميع طبقات البلاد ومناطقها. وقد أوضح أيضاً أن منهجه لا يركز إلا على الرموز والمعاني التي تقع على مستوى عام جداً. بيد أننا سنحتاج لإدراك الاختلافات والتوصيفات فيما هو أدنى من هذا المستوى أيضاً.

وأحد الأمثلة الجيدة على هذه المشكلة، هو الدراسة الكلاسيكية التي أجرتها «كارول بي ستاك ـ Carol B. Stack»، والموسومة بـ«**كل أقربائنا ـ** *All Our Kin*»، وموضوعُها الرئيس عن مجتمع أمريكي من أصل أفريقي يتكون من الـ«الفلات ـ The Flats»، يعيشون في مدينة صغيرة تقع في وسط غرب الولايات المتحدة (تم إجراء البحث في الفترة نفسها التي أجرى فيها شنايدر بحثه، أي في الستينيات). ويُظهر بحث ستاك أن روابط الدم التي يعتبرها شنايدر أساسية ليست كذلك لدى شعب «الفلات»، إذ كتبت عن شبكات تتكون من «ترابطات شخصية ـ Personal Kindreds»، قوامها العلاقات

---

(٦) المصدر نفسه، ص١٣.

الاجتماعية القائمة على تقديم الرعاية والدعم، بحيث تتفوق على تلك القائمة على الدم في نهاية المطاف[٧]. وعلى المنوال نفسه، لاحظت أيضاً أن العائلات لدى الفلات تعرف أن نظام العلاقات «الشعبية» الخاص بهم غير معترف به من قِبل الدولة، التي تدعم نموذج شنايدر. ويساعد هذا جزئياً في توضيح كيف أن هذا النموذج (أي نموذج شنايدر ـ المترجم) إنما يقدم النسخة المعيارية للقرابة الأمريكية: إذ ربما يجسد ما هو كائن بالفعل في عدد من السياقات، لكن الأهم هو أنه يمثل **ما يجب أن يكون** (في نظر الدولة، والخبراء العلميين، والسلطات الأخلاقية، وغيرها).

قطرة واحدة

سأتطرق لاحقاً، في الفصل التالي وبصورة أكثر عمقاً، لأحد الإسهامات الأساسية للأنثروبولوجيا في فهمنا للإنسانية؛ وهو ما سمي باقتدار بـ«خرافة العرق»[٨]. إن العرق، ومثلما يُستخدم غالباً في المفردات اليومية هو محض هراء علمي؛ فلا يوجد «عرق أبيض»، أو «عرق أفريقي»، أو «عرق صيني»، أو غير ذلك. ومتى اعترفنا بوجود مثل هذه الفروق، فهي ستكون فروقاً ثقافية. لا يمكننا تقبُّل مثل هذه الفكرة، ولا الاعتماد على أدلة علم الوراثة لحل هذه المشكلات بصورة نهائية. لكن ثمة الكثير مما نستطيع أن نتعلمه إذا ما تتبعنا الطرائق التي تحوَّلت بها هذه الفروق العنصرية إلى فروق طبيعية، في أزمنة وأمكنة محددة.

غالباً ما يرتبط الدم والعرق ارتباطاً وثيقاً بالنماذج الثقافية على سبيل المثال. فعلى مدار التاريخ الأمريكي، استُخدمت قوانينُ كمية قائمةٌ على الدم و«قاعدة القطرة الواحدة»، لتحديد (أيْ بناءِ) الهوية العرقية للناس. وتُعرف قاعدةُ القطرة الواحدة بأنها الأكثر شهرة وبأنها سيئة السمعة؛ وتقول إنه إذا كان لديك «قطرة دم واحدة» (أي سلَف واحد) من «دم» أفريقيٍّ، فأنت «أسود». واستخدمت بعض الولايات الأمريكية هذه القاعدةً كأساس لقوانينَ

---

(٧) Carol Stack, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community* (New York: Basic Books, 1976), pp. 45-61.

(٨) Robert Sussman, *The Myth of Race: The Troubling Persistence of an Unscientific Idea* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015).

تهدف إلى دعم فكرة معينة عن النقاء العنصري. وإليكم كيف يعبر عنها مكتب تسجيل الأحوال الشخصية، في ديباجة ما يسمى قانون النقاء العرقي Racial Purity Act في فرجينيا، وذلك في عام ١٩٢٤:

تشير التقديرات إلى أنه يوجد في الولاية ما بين عشرة آلاف ومئة ألف شخص، وربما بما يفوق ذلك من السكان البيض، ممن يُعرفون بأن لديهم مزيجاً من الدم الملون، وبمقدار ضئيل جداً في بعض الحالات بالفعل، لكنه كافٍ لمنْع تصنيفهم كبيض... إنَّ هؤلاء الأشخاص هم مع ذلك ليسوا من البيض في واقع الحال، ولا بالتعريف الجديد وفق هذا القانون... [و] من المحتمل أن ينتكس أولادهم إلى نوع زنجي جليّ حتى مع اختفاء جميع الأدلة الواضحة على المزيج[٩].

وقد أعلنت المحكمة العليا في الولايات المتحدة في عام ١٩٦٧ أن قانون النقاء العرقي غير دستوري. لكن ذلك لا يعني اختفاء هذا النوع من التفكير، سواء أكان في الولايات المتحدة أم في أي مكان آخر. بل ربما اكتسب، وعلى مستويات أقل، طابعَ الترفيه الخفيف. ففي إحدى حلقات برنامج ناجح تبثه قناة بي بي سي اسمه: «هل تعرف حقاً من أنت؟ ـ *Who Do You Think You Are*»، تتبّع عمدةُ مدينة لندن ووزير الخارجية «بوريس جونسون ـ Boris Johnson» نسَبه وصولاً إلى علي كمال بك؛ وهو سياسي وصحافي تركي. إضافة إلى نسب يعود إلى العديد من العائلات الملكية في أوروبا. وقد علّق جونسون على ذلك بالقول: «من المثير للاهتمام كيف أني أشعر بأني بريطاني تماماً، في حين أني في الحقيقة خليط غريب حقاً. وذلك يجعلني أدرك أن جيناتنا هي نبض حياتنا...»[١٠]. يختلف القصد هنا حتماً عما يجادل به مكتب التسجيل في ولاية فرجينيا، لكن المنطق العام يظل نفسه؛ فهو يقوم على افتراض شائع بأن «علاقة الدم... مصوغة في مفردات

(٩) See: <https://s3.amazonaws.com/omekanet/3933/archive/files/a21dd53f2a098fca5199e481433b4eb2.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAI3ATG3OSQLO5HGKA&Expires=1474327752&Signature=4VgjdKhdCrZpipb4bpQkiGROVe4%3D> (accessed 20 September 2016).

(١٠) Anita Singh, «Mayor of London Boris Johnson is a Distant Relative of the Queen,» *The Telegraph*, 4/8/2008, <http://www.telegraph.co.uk/news/politics/2499036/Mayor-of-London-Boris-Johnson-is-a-distant-relative-of-the-Queen.html> (accessed 22 September 2016).

وراثية، حية وملموسة»[١١].

ربما انتهى العمل بقانون النقاء العرقي في فرجينيا وصار تاريخاً، لكن قوانينَ أخرى خاصة بتكميم الدم لا تزال سارية المفعول، سنَّها المستوطنون الاستعماريون في البداية، ثم صارت أداةً لحكومة الولايات المتحدة، استخدمتْها كمعيار لعضوية الأمم الأمريكية الأصلية، وحظيت في بعض الحالات بدعم فيدرالي واعترافٍ بالسيادة. فمنذ منتصف القرن العشرين، أدمجت العديد من دول أمريكا الأصلية قوانين كمية الدم في الدساتير القبلية الخاصة بها (وغالباً لأن حكومة الولايات المتحدة اشترطت ذلك لتمكينها من الاعتراف الفيدرالي). قد تختلف الكمية لكنها تفوق «القطرة الواحدة»: فهي بمقدار الثُّمن، أو الربع في بعض الحالات، وقد تصل إلى النصف أحياناً.

شكَّلت قبيلة «واشيو ـ Washoe»، المنتشرةُ في نيفادا وكاليفورنيا، واحدةً من هذه الأمم. وهي اليوم مجموعة صغيرة نسبياً يقل تعدادها عن ألف وخمسمئة شخص، تعيش في منطقة بحيرة تاهو وحولها. وتملك بعض المستعمرات السكنية وبعض المساحات من الأراضي الجبلية.

في عام ١٩٣٧، مُنِح الواشيو اعترافاً فيدرالياً من مكتب الشؤون الهندية، بعد الموافقة على معيار أن عضوية القبيلة مشروطة بالحصول على مقدار الربع على الأقل من «دم الواشيو». في أيامنا هذه، يمكنك تحميل نموذج الطلب للعضوية القبلية من موقعها الرسمي؛ حيث يُطلب من صاحب الطلب إدراج «درجة دم الواشيو» الخاصة به، وأي «دم هندي آخر» سرى في عروقه، وكذلك الخاص بوالديه وأجداده[١٢].

وتُظهر إحدى الدراسات التي أُجريت على الواشيو أن هذه القوانين هي سيف ذي حدين[١٣]؛ فهي تساعد على ضمان الوصول إلى الموارد الفيدرالية والاعتراف، هذا من جهة أولى؛ ومن جهة أخرى، يُعتبر هذا النموذج

(١١) Schneider, *American Kinship: A Cultural Account*, p. 23.

(١٢) <https://www.washoetribe.us/contents/images/documents/Enrollment/Documents/WashoeTribeEnrollmentApplication.pdf> (accessed 22 September 2016).

(١٣) Pauline Turner Strong and Barrik van Winkle, "“Indian Blood”: Reflections on the Reckoning and Refiguring of Native North American Identity," *Cultural Anthropology*, vol. 10, no. 4 (November 1996), pp. 547-576.

الخاص لفهم الارتباطات غريباً تماماً عن تقاليد قبيلة واشيو (والعديد من التقاليد الأمريكية للسكان الأصليين)؛ إذ يحتل الدم فيها موقعاً أقل أهمية، مقارنة ببعض العلاقات والأدوار الاجتماعية.

إن الدقة الرياضية للهوية في هذا المثال كاشفة. وكما لدى شنايدر، تحوَّل هذا الدم (والهوية التي سنتطرق إليها في الفصل التالي) إلى شيء؛ وشيء يشبه رقماً يوفر أجوبةً قاطعة (فهو إما ١,٠ أو ٠,٥ أو ٠,٢٥). فمتى كانت الطريقةُ التي تكوَّن بها التركيب Combination غيرَ مهمة ـ إذ قد يكون دم الجدة للأم فقط «نقياً»، أو دم أربعة أجداد لأحد الوالدين، أو ربما كانت دماء الوالدين معاً مختلطة Half-Blood ـ فإن أي علاقة ترتيب رياضية لعناصر هذا التركيب Permuta ستفي بالغرض. لكنها ستكون شرطاً أساسياً للحصول على الاعتراف الرسمي.

لعلك حين تفكر ملياً في الأمر يتداعى لذهنك سخفُه الواضح. دعنا نفترض أن جدَّيْ أحد والديك Great-Grandparents كانا «دماءً نقية»، ولنفترض بعد ذلك أنهما انتقلا إلى لوس أنجلوس ـ وهي وِجهة شائعة في هجرة الواشيو ـ حيث أنجبا أبناء، لكن هؤلاء الأبناء تزوجوا من «خارج» القبيلة (ربما من أمريكي من أصل إيرلندي من الجيل الثالث من هنا، أو امرأة لاتينية من هناك، وربما شخص ينحدر من «غوانغدونغ ـ Guangdong»). ثم استمر أحفاد أجدادك الكثيرون في الانتقال إلى هنا وهناك (إلى سياتل أو بيسكاتواي)، حيث يتزوجون من كل أنواع الأمريكيين المختلطين؛ أو «مزيج غريب»، مثلما عبّر عنه السير بوريس جونسون. ولربما عملوا كميكانيكيّي سيارات، أو محامين، أو مطربي جاز. ولهذا السبب ربما لن يلاحظ أيٌّ من هؤلاء منطقةَ واشيو على الخريطة ـ أو حتى بحيرة تاهو ـ ثم يصل الأمر إليكِ أنتِ؛ منظفة مدْخنات تقيم في بيسكاتواي في نيو جيرسي، تُغرم بفتًى يهوديٍّ لطيف، مما يضيف لعائلتكِ قصةً مثاليةً عن حكاية الذوبان في البوتقة الأمريكية. ثم ها أنتِ تكتشفين بعد ذلك، ووفقاً لمعيار كمية الدم، أنكِ من قبيلة واشيو. وفي تاهو، تكتشفين أن ابنة خالة جدتك لأمك Fourth Cousin Twice Removed، التي يُعترف لها بأنها وارثة الحرفة الجمالية التي تركها السيد «ماغي مايو جيمس ـ Maggie Mayo James»؛ صانعُ السلال العظيم الذي عاش في أوائل القرن العشرين، وتتحدث اللغة بطلاقة،

ليست من الواشيو، لأن شجرة عائلتها الخاصة تضم فردين من قبيلة الـ«الپايوت ـ Paiutes» والـ«ميووك ـ Miwoks» (كلتاهما قبائل هندية في كاليفورنيا ـ المترجم) ومسيحيّاً ينتمي إلى كنيسة المورمون المتمردة(*) في يوتا، بحيث اختلطت دماءٌ كثيرة، في أمزجة واحدة، في اللحظة غير المناسبة.

قبل أن يبدأ هذا النظام القائم على الدم في التطور نحو العام ١٨٦٠، كان من غير المنطقي التفكيرُ بمثل هذه المفردات على الإطلاق. بل إن ثمة حججاً تدعو إلى القول إن الواشيو بوصفهم «قبيلة» و«أمة» لم يوجدوا بصورة فعلية قبل منتصف القرن التاسع عشر، على الأقل ليس بوصفها مجموعة مستقرة وملتئمة سعت إلي ضمِّها حكومةُ الولايات المتحدة. ففي تلك الفترة من الماضي، إذا تعلَّم شخصٌ ما لغة الواشيو فسيُعتبر من الواشيو، وإذا تزوج أحد الناطقين بالواشيو من الميووك أو «المايدو ـ Maidu»، فسيُعتبر نتاجُ ذلك الزواج من الواشيو ما بَقوا على الممارسات المحلية وأساليب الحياة ذاتها. باختصار، لم تكن للدم غير صلة ضئيلة جداً بالارتباطات أو بالهوية.

وينطبق الأمر ذاته على ما يخص الأسرةَ أو الأقارب، وفي ذلك لا تزال بعض الأنماط القديمة من الارتباطات مهمة. تقليدياً، لم تكن الأسرة النووية قوية بالضرورة؛ فقد عاش الواشيو في «مجموعات»، وغالباً ما كانت منزلة العمات والأعمام بمنزلة الوالدين؛ وأبناء العمة أو العم ـ أي أولاد العم من الدرجة الأولى ـ يُعتبرون أكثر قرباً، وهم في هذه الحالة إخوة وأخوات. ومثلما هي الحال في العديد من التقاليد الأمريكية الأصلية، كان التبني شائعاً أيضاً، مما قلل من أهمية الدم في حد ذاته(١٤).

إن ما نلاحظه هنا هو الكيفية التي يشتغل بها الدم داخل أشكال فهمٍ

(*) لا تعترف كنيسة المورمون «Mormon» بالصليب وبكثير مما تتوافق عليه الكنائس المسيحية الكبرى، الكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانتية، لذلك اعتُبرت متمردة وأُقصيت من المسيحية. تأسست في نيويورك عام ١٨٣٠، وتسمى أيضاً كنيسة قديسي الأيام الأخيرة، وتضم اليوم ستة عشر مليون منتمٍ (المترجم).

(١٤) اقتُبست التفصيلات المذكورة عن الواشيو من كلٍّ من: المصدر نفسه، و

Warren d'Azevedo, "Washoe," in: William Sturtevant, ed., *Handbook of North American Indians, Vol. 11: Great Basin* (Washington, DC: Smithsonian Institution, 1986), pp. 466-498.

ثقافيةٍ مختلفةٍ لكلٍّ من القرابة والعرق، وكيف طُمس كلاهما، أو **نزفا** إذا استطعتُ القول؟ سنترك مقولة العرق في الوقت الراهن على أن نعود لها في فصل خاص. لكن الواضح، مع ذلك، أن تطبيق قوانين الكم في الدم من قِبل حكومة الولايات المتحدة، ارتبط بالفعل بأفكار القرن التاسع عشر، المتعلقة بالتمييز والعرق والحضارة التي تطرقنا إليها. فكان المسؤولون عن وضع قوانين الكم الخاصة بالدم، في هذا المعنى، فيكتوريين تماماً.

يمكننا أن نلاحظ من خلال قضية واشيو، وقانون النقاء العرقي في فرجينيا، وحتى من مثال بوريس جونسون، أن للأيديولوجيا الثقافية دوراً في مثل هذا التحديد المُثبِّت للهويات. في الحقيقة، وفوق اعتبار ذلك محضَ خطابٍ ثقافيٍّ خاص، فإن ما تخبرنا به الأنثروبولوجيا البيولوجية هو أنه حتى في مستوى مثل هذا الواقع الحقيقي Really Real، فالعرق ليس إلا خرافة وخطأ منطقياً Category Mistake. وهنا أيضاً سنترك هذا الموضوع لفصل مستقلٍّ سنخصصه للهوية. وحتى ذلك الوقت، من الأهمية الاعترافُ بالدور الذي تؤديه مصطلحات الدم في صناعة مثل هذه الأساطير.

دعونا الآن نستأنف موضوع علاقات الصداقة والقرابة. يمتلئ السجل الأنثروبولوجي بالأمثلة التي تؤدي فيها الحقائقُ البيولوجيةُ المتعلقةُ بالارتباطات دوراً ثانوياً أو أقل. ولدينا هنا مثال جيد آخر عن السكان الأصليين في ألاسكا اسمهم الـ«إينوپياق ـ Inupiaq»[(١٥)]؛ حيث الروابطُ بين الآباء والأطفال والأشقاء ليست قويةً بالضرورة، ولا تخلق سوى القليل من الشعور بالالتزام أو الارتباط الضروري. لذلك فالاستقلالية هي قيمةٌ ثقافيةٌ أساسيةٌ حتى يتمكن الأطفال الصغار من اتخاذ قرارات مهمة. في إحدى هذه الأمثلة، عرفنا عن صبي في السابعة من عمره، قرر الانتقال للعيش في منزل أجداده الذي يقع على بعد سبعين ميلاً، وقد اصطحب معه أوراق مدرسته في الطريق حتى يمكن لمدْرسته الجديدة هناك استلامُها. أما والدتُه فتقبَّلت هذا القرار بواقعية[(١٦)]. ويتحدث الإنوپياق عن الولادة أيضاً وفق هذه

---

(١٥) Barbara Bodenhorn, "He Used to be My Relative": Exploring the Bases of Relatedness among Inupiat of Northern Alaska," in: Janet Carsten, ed., *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000), pp. 128-148.

(١٦) Ibid., p. 147, note 11.

المفردات؛ فبدلاً من القول: «ولادةُ الأمِّ للطفل»، يقولون: «يلج الطفلُ الحياة»؛ إذ يقال إن الأطفالَ يختارون أنْ يولدوا. ولذلك يشيع التبني بينهم، إذ ينتقل الأطفال من عائلاتهم التي وُلدوا فيها، إما لأنهم يرغبون في ذلك (كطفل عمره سبع سنوات ينتقل للعيش مع جديه)، أو لأن العائلة لديها الكثير من الفتيات وليس الأولاد، فتحدث مبادلة. ولا شيء من هذا كله يعني أنه ما مِن أهمية للأشكال المختلفة من مجموعات التضامن؛ بل هي مهمةٌ فعلاً، ليس ضمن الأسرة فحسب، بل أيضاً خلال جولات صيد الحيتان على سبيل المثال. إنما هذه ثقافةٌ يسهل فيها للغاية الإحالةُ لأي شخص بعبارة: «إنه ابن عمي»(١٧).

والدم، على هذا النحو، ليس أقل منزلةً خارج مدار الحداثة الأوروبية الأمريكية، و«البيولوجيا» في هذه الأماكن ليست غائبة. ومثلُ هذا الاهتمام بالدم لا يحدث حصراً عبر قنوات الاستعمار، والعولمة، أو العلم فحسب، وإنْ لم يشبه الأمر دروسَ الجنس والعلاقات بين الجنسين التي تُدرَّس في أقسام الفصل السادس في بريستول. إذ يمكن للإنوپياق، على سبيل المثال، أن يحيلوا إلى أشقائهم «البيولوجيين» بوصفهم إخوتهم فعلاً، وهم يعترفون بآليات الإنجاب التي جعلت منهم إخوة. إنما هم فقط لا يعتبرون البيولوجيا عاملاً حاسماً أو ضرورياً في الارتباطات العائلية مثلما فصَّلنا آنفاً. وأنا لم أستخدم كلمة «أسرة» في وصفي للإينوپياق إلا في حالات قليلة، وهذه الحالاتُ القليلةُ يجب اعتبارها محضَ اختصار لغويٍّ مشتق من ثقافات أخرى؛ ذلك لأنه لا يوجد في لغتهم الخاصة مرادفٌ لغويٌّ مباشرٌ لكلمة أسرة.

لذلك، فإن أهم ما يفعله الواشيو والإينوپياق هو أنهم **يصنعون** أقاربهم، ليس من خلال الزواج فحسب، بل وعلى مستوى التشكيل الأساسي للأسرة. فالروابط الأسرية يجب «معايشتُها والاضطلاع بها» وإلا اختفت. وهي من منظور ما، تتم «معايشتها» جميعاً. إذ يمكن لعلاقة القرابة أن تتعرض للإهمال، أو التجاهل، أو حتى فقدانها ثم العثور عليها أيضاً. لقد اكتشف الروائي الشهير «إيان ماكوان ـ Ian McEwan» عام ٢٠٠٢، وهو في

---

(١٧) Ibid., p. 136.

الخمسينيات من عمره، أن لديه أخاً اسمه ديفيد، كان والداه قد منحاه للتبني. وعندما سُئل في مقابلة عما إذا كان يشعر «بعلاقة أخوية» معه، أجاب: «بلى؛ لكنها باردةٌ بعض الشيء، لأننا لم نشبَّ معاً. لقد تحدثتُ معه بالأمس في دردشة طويلة على الهاتف». ويقول محاورُه إنه توقف دقائقَ ليفكر قبل أن يردف: «طبعاً هذا شيء لم أكن لأفعله مع بنّاء يقيم في ولينغفورد»[١٨]. وتلك اللحظاتُ التي توقَّف فيها ماكوان للتفكير إنما كان سبُبها الدور الثقافيّ الذي يختص به الدم في الفهم البريطاني للقرابة.

على الرغم من ذلك، ليس الدمُ المادةَ الجسديةَ الوحيدة التي تحظى بالأهمية. فنحن نُقحم الجسد نفسه كموضوع فيزيائيّ في إنشاءاتنا الثقافية، بالمعنى الحرفيّ والمجازيّ. لهذا السبب أكدتُ أن الثقافة ليست مجرد فكرة، بل هي ماديةٌ أيضاً، وتابعةٌ، ولها صلةٌ بالصراصير ـ مثلما رأينا آنفاً ـ بل وبالدم، وبقية ما يُصنع في أجسادنا ويخرج منها: كالكبد، والقلب، والشعر، والأظافر، والمني؛ وربما فوق ذلك كله، حليب الثدي. وبالفعل، لعلنا نرشِّح الحليب كموضوع خاص ومهم للدراسة، ولذا فهو يستحق مزيداً من التفصيل.

قرابة الرضاع

منذ وقت قصير، كانت عالمة الأنثروبولوجيا المصرية فدوى الجندي في مكتبها في جامعة قطر، منهمكة في رسم مخطط للقرابة مع زميلتها ليلى، المولودة في قطر أيضاً. وذلك قبل أن يدلف إلى المكتب زميلٌ ثانٍ مولود في البلاد أيضاً، ويشاهدَ عملهما. في تلك اللحظة، أعلن الفتى، واسمه عبد الكريم، أنه لن يستطيع الزواج من ليلى؛ لأنه «عمُّها، وابن خالتها، وأخوها في الوقت نفسه»[١٩]. وأُجبرت فدوى الجندي ذاتها، على الرغم من كونها خبيرة في المجال، على التراجع خطوة والتفكير في هذه الحالة.

---

(١٨) Decca Aitkenhead, «Ian McEwan: «I'm Going to Get Such a Kicking»,» *The Guardian*, 27/8/2016, < https://www.theguardian.com/books/2016/aug/27/ian-mcewan-author-nutshell-going-get-kicking > (accessed 23 September 2016).

(١٩) Fadwa El Guindi, "Milk and Blood: Kinship among Muslim Arabs in Qatar," *Anthropos*, vol. 107, no. 2 (2012), p. 545.

يمكن أنْ يعيننا الدم بشكل كبير في تفسير هذه التركيبة المعقدة من العلاقات، لكن حل شيفرتها بالكامل هو الرضاع. إنها قصة طويلة، لذا سنوجزها متجنِّبينَ مخطط القرابة الذي يرافق الشرح الأنثروبولوجي عادةً. باختصار إذاً؛ يتعلق الأمر بما يلي: رضع عبد الكريم الطفل من زوجة أخيه غير الشقيق، وهذه المرأة نفسها هي والدة ليلى (ومرضعتُها أيضاً)، وشقيقتُها هي زوجة والد عبد الكريم.

في تقاليد الإسلام، تُعتبر قرابة الرضاع ممارسةً قديمة، وهي تخلق صلةً معترف بها بين الناس، كما تخلق بينهم المودة المتبادلة والرعاية والدعم. لكنها، وفقاً للشريعة الإسلامية، تحظر الزواج بين المعنيين بها بحيث لا يحق لرجلٍ وامرأةٍ رضعا من نفس المرأة أن يتزوجا، حتى لو كانا «غير قريبين في الدم».

انتشرت هذه التقاليد في جميع أنحاء العالم الإسلامي حتى وقت قريب. ويمكننا أن نلاحظ في الواقع ـ ولْنترك لبرهة المثال الخاص الذي تمثّله الشريعة ـ أن ممارسات الرضاع كانت منتشرة على امتداد تاريخ البشرية[٢٠]. فما الذي قد نتوقع أنه حدث في الفترة التي سبقت إنتاج حليب الأطفال، وغياب المرضعات الخاصات (كاللواتي ظهرن من دون شك في مسلسل داونتن آبي)؟ وها هنا يظهر تماماً كيف تمَّ تقنين ممارسات الرضاع واختلفت عبر الثقافات المتنوعة بصورة كبيرة. ولم يؤدِّ ذلك دوماً إلى حظر الزواج، أو حتى شعور المعنيين به أنهم أهل قرابة. أما في الإطار الإسلامي فهو كذلك. فكل مسلم صالح يعرف أنه لا يمكنه الزواج من امرأة رضع معها من نفس الثدي في الصغر. وإتيانُ ذلك سيكون مخالفةً لإحدى علاقات «القرابة» الثلاث، وهي: الدم، والزواج، والرضاع[٢١].

وكما هي الحال مع التقاليد الأخرى التي فصَّلنا فيها، يمكن أن يُعزى

(٢٠) لمزيد من الاطلاع، انظر:
Peter Parkes, "Fosterage, Kinship, and Legend: When Milk Was Thicker than Blood?," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 46, no. 3 (2004), pp. 587-615.

(٢١) Morgan Clarke, "The Modernity of Milk Kinship," *Social Anthropology*, vol. 15, no. 3 (2007), p. 289.
وقد اقتُبست البيانات المتعلقة بلبنان والتي سترِد بعد هذه الفقرة من المرجع نفسه.

انخفاض الرضاع إلى عدد من العوامل، والتي يرجع الكثير منها إلى التحديث والعولمة. في لبنان على سبيل المثال، الرضاع أقل شيوعاً بسبب تحوُّلٍ في الأنماط السكنية باتجاه الأسر النووية المنفردة. وانخفض عدد المرضعات بسبب استخدام الأمهات لحليب الأطفال، ولأن تكلفتهن صارت غالية في ظل اقتصاد قائم على السوق. وتثير «بنوك الألبان» التي ارتفع عددها وانتشرت في أجزاء كثيرةٍ من العالم قلقاً خاصاً في السياقات الإسلامية، لأن الناس يقلقون بشأن احتمالات زواج أبنائهم عن غير قصد ممن رضعوا معهم الحليبَ نفسه في صغرهم. وقد دفع ذلك بعض العلماء المسلمين المحافظين إلى طلب الاحتفاظ بقوائم جميع الجهات المانحة للحليب، حتى يتمكن الزبون من معرفة مصدره.

ومثلما لاحظنا في حالة الماشية وثروة العروس في الفصل السابق، فإن التحوُّل في مكانة قرابة الرضاع وقيمتها كما في لبنان، لا يؤدي إلى اختفائها. وهي اليوم تعود إلى الحياة مرة أخرى بسبب تقنيات الإخصاب المخبري التي تثير عدداً من التحديات أمام المفاهيم الإسلامية للأمومة.

يدعم العلماء المسلمون بشكل عام التطورات الطبية التي تساعد على الإنجاب. ويزيد الطلب على ممارسات معينة، كالتلقيح الاصطناعي، الذي صار مقبولاً على نطاق واسع؛ إذ كما هي الحال في معظم أنحاء العالم، تزداد الضغوط على الأزواج بحيث يجب أن يُفضي الزواج إلى إنجاب أطفال. لكن تقنيات الإخصاب المخبري، من جهة أخرى، تتضمن تحديات معينة. ففي موضوع تأجير الرحم على سبيل المثال، ثمة جدل بين السلطات القانونية، خصوصاً في التقاليد الشيعية، حول ما إذا كان يمكن للأم البديلة المطالبةُ بأمومة المولود، وكذلك التفكير فيما يجب حدوثه إذا ما فعلت. إحدى الحجج المقدمة هو أنها لا تستطيع المطالبة بأيٍّ من هذه الحقوق أو أشكال التواصل. من جهة أخرى، يرى علماء آخرون أن فترة الحمل هي في الواقع نوع من الرضاعة الطبيعية فائقة التركيز: أي إن المبدأ الكامن وراء قرابة الرضاع (وهي الرابطة الناشئة بالتغذية) يمتد إلى هذا الاحتمال الجديد الذي تمثله الأم البديلة.

وهكذا، نلاحظ كيف تستمر قرابة الرضاع في الوجود اليوم، بهذه

الطريقة وبطرائق أخرى غيرها. ونعتبر في هذا الكتاب أن هذا النوع من القرابة هو نموذج يساعد في فهم أنواع جديدةٍ من العلاقات التي يتيحها التقدم المحرَز في العلوم والتكنولوجيا.

ومع ذلك، ثمة فكرة تجب ملاحظتها، ويجب على علماء الأنثروبولوجيا أخذها بالحسبان، هي أنه على الرغم من أهمية أنواع الروابط التي تنشأ عن الرضاعة، إلا أنها تأتي في المرتبة الثانية بعد الأنواع القائمة على الدم. وينطبق ذلك بطبيعة الحال على التقاليد الإسلامية، مثلما يتضح من حقيقة أن الأقارب من الرضاع لا يظهرون في أنماط الوراثة؛ لأن هذه الأخيرة إنما يحددها الدم، وبالمعنى الشائع الذي صاغه شنايدر عن الأمريكيين.

يمكننا إذاً صرف النظر عن الدم بمفرداته، سواء أكانت ذات طبيعة بيولوجية أو ثقافية. مثلما يمكننا حتماً الاعتراف بالكيفيات المتنوعة والعديدة التي يبرز بها في الفهم الإنساني لأشكال الترابط القرابيّ. ومع ذلك كله، لم تزل الدراسات الأنثروبولوجية تُثبت مراراً وتكراراً أنه شيءٌ ذو أهمية خاصة.

سيقول الدم كلمته

أدى عمل شنايدر في تفكيك القرابة الأمريكية إلى حدوث تحوُّلٍ في دراسة القرابة بشكل عام. فقد أوضح كيف أن التركيز على قرابة اللحم والدم ـ بل وروابط الزواج ـ يمكن أن يحُدَّ من الكيفيات التي نفهم بها كيف يفكر الناس بأنفسهم كأقرباء، خاصة على مستوى «الأسرة». لقد لاحظنا بالفعل مرونة فكرة الأقرباء في مثال الإينوپياق، ويمكن العثور على أمثلة أخرى لا حصر لها. ورأينا كيف تخلق مؤسسات مثل قرابة الرضاع أيضاً أشكالاً من التضامن والاتصال وتعريف الهوية.

على الرغم من ذلك كلّه، يمثل الدم مورداً رمزياً ونموذجاً لافتاً، وهو شيء يمكن للمجتمعات البشرية التعبيرُ من خلاله عن القيم والاهتمامات الأساسية عبر الزمان والمكان. ومن بين أكثر هذه التعبيرات شيوعاً، سنعثر على موضوعات الحياة والموت التي ترتبط بدورها بمفاهيم النقاء والخطيئة. ثمَّ إنَّ اختلافَ التعبير عن هذه الشواغل واضحٌ وجلي؛ ففي العديد من

الثقافات، على سبيل المثال، يتم جندرة الدم أيضاً بوصفه مكوناً أنثوياً؛ مما يزيد من دوره في تشكيل الديناميات الاجتماعية والثقافية ذات الصلة.

لذلك، دعونا نعود مرة أخرى إلى هذا الرابط بين البيولوجي والجسدي من جهة، وبين الاجتماعي والتقليدي من جهة أخرى. كانت «جانيت كارستن ـ Janet Carsten» ـ وهي أستاذة الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بجامعة إدنبرة ـ واحدة من الشخصيات الرئيسة التي أسهمت في إلقاء الضوء على هذا الرابط. وقد تركزت معظم أعمالها على مناطق ماليزيا، الريفية منها والحضرية على السواء، وكلها تطرقت لبعض جوانب ما وصفتْه بـ«ثقافات الترابطات القرابية»(٢٢). فكان الدم جزءاً مهماً من هذه الأخيرة. وفي حين اعتُرف بكارستن في الغالب بوصفها باحثة رائدة في أنثروبولوجيا القرابة، إلا أن اهتمامها بالدم نقلها إلى مجالات الطب، والسياسة، بل وحتى الأشباح. وتأثرت بشدة بمقاربة شنايدر في التحليل الأنثروبولوجي؛ كما اعتمدت أيضاً على العمل الرائد الذي أنجزتْه «مارلين ستراثرن ـ Marilyn Strathern»؛ الباحثةُ التي أرست دراساتُها عن الترابطات القرابية في بابوا غينيا الجديدة وفي بريطانيا، نطاقاتٍ كاملة من الأبحاث حول القرابة والجندر(٢٣). لكن كارستن صاغت لاحقاً مقاربةً تهدف إلى إعادة تحديد نطاق البحث من وجهة نظر ثقافية؛ إذ تعتبر أنه يجب أن نأخذ بالحسبان أمراً مهماً؛ هو أن **الدم سيقول كلمته** ـ *blood will out*(٢٤).

إنَّ استخدام كارستن لهذه العبارة يطوي مفارقة؛ فهذه العبارة هي حكمة إنكليزية تعني أن «الجِبِلَّة الحقيقية» للمرء (أي الدم) ستكشف دائماً عن نفسها في النهاية. وهي بذلك تفوق خط التفكير الكامن في عبارة «هذا يسري في دمي» التي تحدثنا عنها آنفاً. لكن ما تعنيه كارستن بهذه العبارة مختلف؛ بل

---

(٢٢) Janet Carsten, ed., *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000).

(٢٣) Marilyn Strathern: *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia* (Berkeley, CA: University of California Press, 1988), and *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992).

(٢٤) Janet Carsten, "“Searching for the Truth”: Tracing the Moral Properties of Blood in Malaysian Clinical Pathology Labs," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 19 (S) (2013), S130-S148.

هي تشاطر شنايدر وستراثرن وجهات النظر، وكلاهما يشكك في فكرة أن القرابة هي أمر مسلَّم به. وبالنسبة إليها، تسمح هذه العبارة بالكشف بدقة عن حقيقة أنه ليست جميعُ الرموز اعتباطية أو معطاة، وأنَّ الصفات المادية لأي رمز تؤثر في المعنى المُعطى لها. وهذا يعني أنه لدينا الكثير لنتعلمه من مكونات الجسد المادية.

وهذا ما سيقودنا لجولة قصيرة في مجال السيميائية Semiotics أو علم العلامات. وهو مجال مهم في البحوث الأنثروبولوجية، اللغوية والثقافية معاً، وله علاقة بمجموعة من الاهتمامات والمجالات. لكنّ إقحامَه في مناقشتنا عن الدم يطوي بعض الأشياء المهمة كما سنرى.

بالنسبة إلى علماء الأنثروبولوجيا، يرتبط علم العلامات بأعمال عالم اللغة السويسري «فرديناند دي سوسور ـ Ferdinand de Saussure»، الذي نشر كتابَه «**دروس في اللسانيات العامة** ـ *Course in General Linguistics*» بعد عام ١٩١٦؛ وهو كتابٌ يحظى بالاهتمام منذ ذلك الحين (عبارة عن مجموعة من مذكرات المحاضرات التي عمل طلابه على تجميعها ونشرها. وهل من أمنية أغلى من ذلك لكل أستاذ يبتغي الشهرة؟!). ومثلما يشير إليه العنوان، ركز سوسور على اللغة، وبصورة خاصة على اللغة بوصفها نظاماً يتشكل من العلامات المترابطة (بدلاً من استخدامها بشكل غير مترابط). وثمة في واقع الأمر أنواع كثيرة من العلامات ـ أو من الأشكال السيميائية بعبارات أكثر تقنية ـ لكننا سنركز على اللغة. لقد عرَّف سوسور العلامة اللغوية بأنها «مزيج من المفهوم ونمط الصوت»[(٢٥)]. فـ«الشجرة» على سبيل المثال، هي نمطٌ صوتيٌّ يستدعي إلى الذهن شيئاً كبيراً فيه تعرّجات، ويتكون من الخشب، ويحمل أوراقاً.

بدءاً من العمل الذي أنجزه سوسور، كان الموقف الأنثروبولوجي المهيمن هو اعتباطيةُ العلامة؛ بمعنى أن الكلمات التي نستخدمها (كالقط، الشجرة، المنزل، الحب) لغرض الإحالة إلى مفاهيم الأشياء في العالم (القطط، الأشجار، المنازل، العاطفة) هي نتاجُ اتفاق. فإذا ما توقفنا عن

(٢٥) Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (Chicago, IL: Open Court, 1983 [1916]), p. 67.

الإحالة إلى القطط بوصفها قططاً، وتوافقنا على تسميتها «من ذوات الشعر ـ Filipules»، فسيُقبل ذلك من دون أنْ يلاحَظ أو يثير الدهشة. ونقول إنَّ هذه العلامات توافقية بطبيعة الحال، لأنه لن يتعيّن علينا البدء في تكوين الكلمات، بل يمكننا فقط الإحالة إلى حقائق التنوع اللغوي الموجود مثل أنَّ: القط «cat» (بالإنكليزية) هو «شا ـ *Chat*» (بالفرنسية)، و«كاتزي ـ *Katze*» (بالألمانية)، وهو «مبيهيبيك ـ MBIHIBIK» (في قيرغيزستان)، و«پوپوكي ـ popoki» (في هاواي)؛ وهلم جراً. ولعله يبدو جلياً أن مثل هذه الكلمات تترابط من الناحية الإيتومولوجية (الاشتقاقية ـ المترجم)، وأنَّ لها صلة بعلاقات تاريخية محددة[٢٦]. لكن وعلى أي حال، من الجيد أنْ نعرف أنها تقوم على مبدأ اتفاقي.

لقد رأينا كيف تزداد الأمور صعوبة حين نتحدث عن مصطلحات كـ«الأسرة». فبالنسبة إلى الإينوپياق، لا يوجد مرادف لهذا المصطلح يكافئه. وكذلك «الدين» هو أيضاً أحد تلك المفاهيم الهشة. أو لنتذكر مناقشتنا للإيسي إيخا (في الفصل الثاني من هذا الكتاب)، إذ لا معنى لديهم للاشتقاق اللغوي: «إنسان». هذه الحالات الصعبة ـ وثمة غيرها كثير ـ يمكنها أن تطرح المزيد من الأسئلة الوجودية وحتى اللاهوتية حول نظام الأشياء؛ فهي تذكرنا، على مستوى العلامات، أن الأمر ليس محض العثور على جميع الدلالات الصحيحة في لغة معينة (كلمات كـ«الأسرة» و«القط» و«الحب»)، التي تتطابق مع جميع الأشياء التي تعنيها (الأسر «حالياً»، والقطط، أو حالات الحب)؛ ذلك أنَّ اللغاتِ ليست مجرد طبعات متنوعة لنفس الأحجية، بحيث تُجمع الأجزاء المختلفة لتنتهي في النهاية إلى اكتمال الصورة نفسها. وهذا إنما يشكل في الواقع أحد الجوانب التي تنتج فيها عن الحجة القائلة باعتباطيةِ العلامة، تداعياتٌ كبيرة. وبكلمات بسيطة، هذا جزءٌ من التفكيك العام الذي طاول السلطة التي مارسها الفكر المسيحي ـ اليهودي، فكتاب **دروس في اللسانيات العامة**، ومثلُ كتاب **أصل الأنواع** قبله، شكَّل نقطةَ انطلاقٍ على طريق العلم الاجتماعي العلماني.

---

(٢٦) من الناحية التقنية، يحال إلى هذه الكلمات عادةً باسم الكلمات المتقاربة cognates؛ من الأصل اللاتيني cognatus، والتي تحيل أيضاً إلى كلمة «قرابة الدم» (أو «ذوو الرحم»)؛ ولَكَمْ تبدو الاستعارات هنا عميقة.

ففي فِعل الخلق، مثلما يوصف في سفر التكوين، يسمِّي الله السماء والأرض، والنهار والليل، وهكذا. ثم وفي جنة عدن، يجلب الله جميع الحيوانات إلى آدم ليسميها. ثم طبعاً يأتي الهبوط على الأرض الذي يعزل آدم وحواء عن الحياة في عدن. ثم يقول سفر التكوين بعدها إنَّ جميع شعوب العالم بنوا برجاً ضخماً في مدينة عظيمة (برج بابل) ليقتربوا إلى أعلى من الجنة، واعتبر الله ذلك دليلَ عدم احترام. وكعقاب لهم، ينثر الله الناس في الأرض، و«يخلط» لغاتِهم حتى لا يفهموا ألسنة بعضهم البعض»(٢٧). ونعثر في هذه الأمثلة المبكرة من الخلق والتاريخ في التراث المسيحي اليهودي على مقاربةٍ للغة وصناعةٍ للعلامة، تختلف اختلافاً جوهرياً عن المقاربة الأنثروبولوجية التي أوضحناها للتو. ففي مقاربة الخلق هذه، لكل شيء اسمُه، ومكانُه، ومعناه الصحيح.

وقبل بضع سنوات، وقع جدل في بريطانيا حول تقنين زواج المثليين، وأصدر مؤتمر الأساقفة الكاثوليك في إنكلترا وويلز رسالةً وقَّعها رئيسُ المؤتمر ونائبه؛ تقول إن الزواج هو شيء مقدس لا يمكنكم تغيير معناه(٢٨). هم طبعاً لم يقصدوا «الزواج» ككلمة إنكليزية، بل الزواج كمؤسسة. لكن المنطق خلف ذلك يطابق ما وصفتُه في الصفحات السابقة؛ وهو أنَّ معاني الأشياء (كالكلمات والمؤسسات وغيرها) ليست اعتباطية؛ أي إنها في نهاية المطاف ليست من صنع القرارات الإنسانية. وقد كُتب في الرسالة أنَّ ما يعنيه الزواج «ليس مسألة رأي عام»، ودعوا جميع الكاثوليك إلى «ضمان عدم فقدان الأجيال القادمة لمعناه الحقيقي»(٢٩).

لذلك ثمة طرائق مختلفة لمقاربة الكيفيات التي تشتغل وفقها العلامات. ومثلما أسلفتُ القول، تتمسك المقاربة الأنثروبولوجية، وبصورة عامة،

---

(٢٧) **الكتاب المقدس،** «سفر التكوين،» الأصحاح ١١، الآية ٧.

(٢٨) "Full Text: English and Welsh bishops' Letter on Same-sex Marriage," <http://www.catholicherald.co.uk news/2012/03/06/full-text-english-and-welsh-bishops-letter-on-same-sex-marriage/> (accessed 28 September 2016).

(٢٩) نجد عادة النوع نفسه من الاتجاه والمقاربة في حملات حقوق الإنسان المعاصرة، على الرغم من أن الميتافيزيقيا قد تكون مختلفة تماماً أو غائبة كلياً. فمثلُ هذه الحملات تعمل في كثير من الأحيان وفق فرضية المطلق والثابت؛ كقولنا إن التعذيب هو تعذيب مهما كان توصيفه (torture is torture is torture).

بمبدأَيْ الاتفاق والاعتباطية. فلا يقول غالبية علماء الأنثروبولوجيا إنَّ للزواج «معنًى حقيقياً»، وهنا يتضح التقارب مع الاهتمام بالثقافة بوصفها بناء.

أما إذا ابتعدنا عن اللغة في حد ذاتها لننظرَ في الأشياء «المادية»، فإن هذا المبدأ سيترافق مع محاذير. وفي هذا الصدد، يبرز التأثيرُ الكبيرُ لأعمال الفيلسوف الأمريكي «تشارلز ساندرز بيرس ـ Charles Sanders Peirce». ويعود ذلك جزئياً لأنَّ اهتمامَه ـ وبخلاف سوسور ـ تجاوز مسألةَ اللغة، وبصورة تفوق معناها الشكلي والمجرد بالتأكيد. فقد أولى اهتماماً كبيراً للخصائص والصفات المادية للأشكال السيميائية؛ ذلك لأن الصور والكائنات لا تعمل أو توجد بالطريقة نفسها التي تشتغل بها المفاهيم وأنماط الصوت. فهل يهم، على سبيل المثال، أنَّ الوصايا العشر كُتبت على ألواح حجرية؟ بكل تأكيد: نعم. فالحجر يعني المتانة والثبات، وهو يكشف عن أنَّ «هذا يهم بالفعل». تخيَّل لو أنها كُتبت على شيء متّسخ؟ لن يكون الأمر عينه ولا شكّ. ولا نقول هنا إنَّ خصائص المواد هي التي تحدد معنى بعض العلامات، لكنها يمكن أن تصوغ أو توجِّه ـ أو ـ تدل على بعض المعاني والترابطات، مثلما يقول بيرس.

وهنا بالضبط يمكننا العودة مرة أخرى إلى موضوع الدم ـ أو «Blut» (بالألمانية)؛ أو «Dugo» (الفلبينية)؛ أو «Ropa» (لغة الشونا)... إلخ ـ وذلك لأن مكوناته الفعلية إنما تتعلق تماماً بشيء من هذا النوع. فمكوناتُه المادية، بما في ذلك اللون (الأحمر) والشكل (السائل) والأصل (الجسدي)، تشكل بعض المعاني والترابطات وتوجِّهُها، دون أن ننسى خاصيةَ أنه شيء ضروريّ للحياة. وهنا تلاحظ كارستن على سبيل المثال، أنه يمكن استخدام خاصية السيولة لتوضيح السبب الذي يجعل الدمَ يضطلع بدور رئيس في مجموعة من المجالات؛ ليس في القرابة فحسب، كما ناقشنا بإسهاب، بل أيضاً بالنسبة إلى الجندر، والدين، والسياسة، والاقتصاد[٣٠]. واسمحوا لي أن أفصّل في كلٍّ من هذه على حدة، حتى أتيح وصولَ المعنى كاملاً لما أود قوله.

---

(٣٠) Carsten, "“Searching for the Truth”: Tracing the Moral Properties of Blood in Malaysian Clinical Pathology Labs".

لا يتم إضفاء الطابع الجندري على الدم في الغالب، وإذا حدث الأمر فهو في العادة، إضفاءٌ للطابع الأنثوي بسبب ارتباطه بالولادة والحيض. لقد كانت طقوس وممارسات إراقة الدماء في غينيا الجديدة ممارسة شائعة بين قبائل الـ«لاتمول ـ Iatmul»، والـ«السامبيا ـ Sambia»، والـ«غورورومبا ـ Gururumba»، وغيرها. وغالباً ما تكون طقوساً جماعية للأولاد المراهقين بحيث يُعتقد أنها تطهرهم من الأنوثة. وفي بعض الحالات، ثمة أيضاً طقوس خاصة لإراقة الدماء بالنسبة إلى الرجال حين تكون زوجاتهم في فترة الحيض(٣١). كما أن ممارسات عزل النساء الحوائض فضلاً عن حظرهن عن الطهي والجماع، شائعة جداً في جميع أنحاء العالم. وحتى في السياقات التي تتغير فيها هذه الممارسات، يتم التمسك بالمبدأ في أغلب الأحيان. فالبراهمة في «ڤاذيما ـ Vathima» يحبسون النساء الحوائض على سطح المنزل لثلاثة أيام، فلا يطهين، ولا يغتسلن، ولا يخرجن. وقد اعتُبر ذلك أساسياً للحفاظ على طهارة المنزل. أما في أيامنا هذه، فترفض العديد من النساء الأصغر سناً في ڤاذيما، لاسيما أولئك اللائي يعشن في المدن، أو في الخارج في الولايات المتحدة، مثل هذه التدابير الصارمة. وقد توصَّلت عالمة الأنثروبولوجيا «هاريريا ناراسيمهان ـ Haripriya Narasimhan» إلى أن العديد من هؤلاء النسوة يقصرن عزلهن لبضع ساعات في الصباح، أو يختزلن منطقة الاستبعاد لتقتصر على المطبخ(٣٢). وهذا ما يمنحنا مثالاً آخرَ على مفهوم «حداثة التقاليد ـ (The Modernity of Trad»)، تماماً كما في مثال ثروة العروس في جنوب أفريقيا؛ إذ كلما تغيرت الأشياء، استمرت على حالها وصمدت. لكننا لابد أن نشدد مرة أخرى على أن إضفاء الطابع الجندري لا يتم دوماً وفق هذه الكيفيات؛ ففي العديد من الثقافات، توجد تسميات دقيقة مشتقة من الدم بحيث لا يُستخدم اللفظ في صورته العامة؛ إذ نعثر لدى قبائل الـ«ندمبو ـ Ndembu» في زامبيا، على سبيل المثال، على خمس فئات من الدم هي: دم المخاض (الولادة)، ودم النساء (بشكل عام) ـ

(٣١) Gilbert H. Herdt, "Sambia Nosebleeding Rites and Male Proximity to Women," *Ethos*, vol.10, no. 3 (1982), pp. 189-231.

(٣٢) Haripriya Narasimhan, "Adjusting Distances: Menstrual Pollution among Tamil Brahmins," *Contributions to Indian Sociology*, vol. 45, no. 2 (2011), pp. 243-268.

وهنا يحدث إضفاء الطابع الجندري الأنثوي ـ ثم دم القتل، ودم ذبح الحيوانات، ودم أعمال الشعوذة(٣٣).

الدين

استكمالاً لحديثنا عن المسيحية قبل قليل، سنستحضر موضوع دم المسيح، ولن نحتاج بعده إلى المزيد من البحث لنثبت أنَّ موضوع الدم أساسي في الدين. ففي المسيحية أيضاً بطبيعة الحال، يحدث استهلاكٌ رمزيٌّ للدم وتحوُّليٌّ Transub في بعض الحالات. فأمثلة «الصلب والتناول» إنما تجسد أعمالَ تطهير وفداء، والدم فيها ينظف بدلاً من أن ينجس. ولن نحتاج للبحث في أمثلة أخرى في هذا السياق، وإلا فإنَّ ما سنعثر عليه هو أن إراقة الدماء هي أهم أشكال التضحية المنتشرة في جميع أنحاء العالم، وإنْ كان لا يُضحّى في معظمها بدم الإنسان، فإنْ وُجد فهي ما يُسمى «التضحية القصوى» مثلما تصِفها إحدى الدراسات (كحالة قبيلة «تشوكشي ـ Chukchi» في سيبيريا). بل الشائعُ في التضحية استخدامُ دمِ حيوانٍ ذي قيمة، كالبقرة، أو العنزة، أو الرنة. وفي دراسة تشوكشي هذه، قد تعني أشكال التضحية القصوى القضاء على حياة المرء ذاته ـ وهو القتل الرحيم الطوعي لكبار السن ـ إلا أن ذلك نادراً ما يحدث؛ بل الأكثر شيوعاً هو التضحية بحيوان رنة من القطيع. إنْ لم يكن، فيُضحَّى بنقانق الرنة (أو تُتلف)؛ فإنْ استحال ذلك، تُضرب عصا تشبه نقانق الرنة بسكين. وكل هذه السلسلة من الترابطات القائمة على المجاز والاستعارة، إنما تتصل كلها بالدم(٣٤).

السياسة

ثمة نوع آخر من التضحية المطلقة بالطبع، يتجسد في وفاة جندي الأمة؛ حيث تمتزج القرابة والدين والسياسة كلها معاً. ونعثر على عدد لا يحصى من الأمثلة عن السياسيين والخطباء وهم يُشيدون بأولئك الذين

---

(٣٣) Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, CA: Cornell University Press, 1967).

(٣٤) اقتُبس المثال عن الـ شوكشي من: Rane Willerslev, "The Optimal Sacrifice: A Study of Voluntary Death among the Siberian Chukchi," *American Ethnologist*, vol. 36, no. 4 (2009), pp. 693-704.

«سُفكت دماؤهم» لأجل بلادهم؛ وعلى عديد الأمثلة عن الشعارات المناهضة للحرب وأشكال الاحتجاج التي تحاول قلب هذه الصور نفسها. فكانت عبارة: «لا دماء مقابل النفط» شعاراً احتجاجياً هيمن خلال حرب الخليج عام ١٩٩١. وفي الهند مرة أخرى، يوجد نوع من الرسومات التي يُصوَّر فيها الأبطال القوميون وهم يسفكون دماءهم، ونوع آخر من فنون التصوير والرسم حيث يكون الدم هو الوسيلة الحرفية للتعبير وليس الطلاء؛ وهو دمُ متبرعين يعتبرون الأمرَ تضحيةً وطنية[٣٥]. كما يُعدُّ من المألوف بصورة عامة أن تُدير بعض الدول بشكل أو بآخر حملاتٍ إلزامية للتبرع بالدم بين الجنود، ورجال الشرطة، وموظفي المستشفيات. وفي مرتفعات بابوا غينيا الجديدة، مارس الـ«سامبيا ـ Sambia» طقوسَ سفك الدماء (حتى الستينيات من القرن الماضي على الأقل) لسبب إضافي آخرَ؛ هو تحويل الشباب إلى محاربين[٣٦].

الاقتصاد

إذا كنتَ تدير بنكاً أو شركة فستحتاج إلى سيولة. وكلمة سيولة هي استعارة مقتبسة عن الدم؛ لأن المال (أو الائتمان) يُعتبر **شريان** الحياة للنظام الاقتصادي. وتحتاج الشركات في بعض الأحيان إلى **ضخ** مبالغ نقدية، كما يمكننا الحديث عن **قلب** الاقتصاد. لكن العلاقة بين الدم والمال ليست جيدة دوماً: فـ«**الأموال الملطخة بالدم**»، مثلاً، هي جزء من تبادل غير مشروع (أو المال مقابل الحياة ـ Money for Life). ونعثر لدى قبائل النوير، التي تعيش في ما يعرف الآن بجنوب السودان، نظرةً قاتمةً للغاية حيال المال، يتم التعبير عنها من خلال اصطلاحات تحتوي على كلمة دم؛ فيقولون: «المال لا دم له .. Money has no blood»؛ ويعنون بذلك أن المال لا يمكنه الحفاظ أو حتى المساعدة في تنمية العلاقات الاجتماعية، بل يفتقر إلى الحيوية؛ تلك الحيوية التي يجدها النوير في الناس وفي الماشية. ومثل المجموعات الأخرى التي فصلنا في الحديث عنها هنا، تحتل ماشية

---

(٣٥) Jacob Copeman, "The Art of Bleeding: Memory, Martyrdom, and Portraits in Blood," *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 19 (S) (2013), S149-S171.

(٣٦) Gilbert H. Herdt, ed., *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea* (Berkeley, CA: University of California Press, 1982).

النوير مكانة خاصة في نظام القيمة، إذ يرتبط جزء من هذه القيمة بدمائها؛ والتي يرونها مصدراً للحيوية وذاتَ قدرة على توليد العلاقات. وهم لا يعتبرون المال استثماراً جيداً؛ فهم يعيشون وعاشوا دائماً في بلد ساد فيه الصراع بشكل مستمر تقريباً، منذ منتصف الخمسينيات من القرن الماضي، فلم ترتبط فيه الأموال حقاً بأي إمكانية «لمصالحَ» منتجةٍ ومثمرة؛ بل إنَّ كل ما يبدو أنها أحرزتْه هو خسارة القيمة بسبب التضخم(٣٧). وعقب الأزمة المالية العالمية التي حدثت في عام ٢٠٠٨، حصل المتظاهرون في تايلاند على لقب «القمصان الحمر» لأنهم نقعوا ملابسهم في دمائهم للإحالة إلى تضحياتهم من أجل خير الأمة، وشعورهم بالخيانة حيال تعامل الحكومة مع الضغوط الاقتصادية الجديدة؛ وقد رش هؤلاء دماءهم على المباني الحكومية أيضاً(٣٨).

كل هذه الأمثلة للأهمية المادية والمجازية التي يحظى بها الدم تُقدم توليفةً مثاليةً لبعض الدروس الأنثروبولوجية الرئيسة. **أولاً**: سنكرر القول إنه ليس من السهل التمييز بين ما نسميه «الطبيعة»، وما نسميه «الثقافة». يمكن أيضاً توسيع هذا الدرس ليشمل الحدود بين القرابة، والجنس، والسياسة، والاقتصاد، والدين. وتُعتبر كل هذه التسميات والتوصيفات غير كافية، ولا يحتل **أيٌّ منها** مساحة محددة ومنفصلة عن الأخرى. وإنّ الروابط المادية والرمزية للدم في كل هذه المجالات تثبت ذلك بجلاء.

ثانياً: غالباً ما تجمع هذه الرموز بين ارتباطات قطبية أو متعارضة، كالقول إنَّ الدم هو الحياة، والدم هو الموت، والدم يطهر، واندفاعات الدم. وقد استطاع فيكتور تيرنر القبض على هذه الفكرة الخاصة بالرمزية بصورة واضحة في دراسته للرموز في طقوس قبائل النديمبو(٣٩)؛ حيث يرى

---

(٣٧) وردت التفصيلات التي ذُكرت هنا عن قبائل النوير في:

Sharon Elaine Hutchinson, "Identity and Substance: The Broadening Bases of Relatedness among Nuer of Southern Sudan," in: Janet Carsten, ed., *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000), pp. 55-72.

(٣٨) كتب ويستون عن هذه الصلات بين الدم والمال دراسةً ممتعة، انظر:

Kath Weston, "Lifeblood, liquidity, and Cash Transfusions: Beyond Metaphor in the Cultural Study of Finance," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 19 (S) (2013), S24-S41.

(٣٩) Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual.*

أنه في حالة الدم، قد تكون الحيوية هي الفكرة المركزية التي تربط بين ما يسميه «دلالات متباينة ـ Disparate Significata». وهذه الفكرة عن الرمزية قد لا تناسب المتشككين الذين يجدون فيها تقلُّباً وغموضاً، مفضلين الحقائق الصلبة والواقعية. لكن قوة الرموز والمنطق وراء ارتباطاتها قد تكون أصلب الحقائق على الإطلاق.

وأخيراً، فإن الجسد نفسه، ومواد تركيبه، هي الموارد الأساسية للخيال المجازي. فأينما نظرنا، سنجد البشرَ يستخدمون أجسادهم كقوالبَ مجازيةٍ، ومترادفاتٍ لتعزيز، وتوسيع، واستكشاف ما يعرفونه عن أنفسهم، وعن علاقاتهم مع بعضهم البعض، وعن العالم من حولهم، وعن السماء التي تعلوهم. ينطبق ذلك على الدم في المقام الأول ـ أو هو الأكثر انتشاراً وشيوعاً ـ ثم على الحليب، والقلب، والكبد، والجلد، والرأس، واليدين (حيث يتمايز اليمين واليسار)، والعينين، وغير ذلك. وإنما نستقي ثقافاتِنا من أجسادنا ودمائنا.



الفصل السادس

الهوية

لن نستطيع استحضارَ الآباء المؤسسين للبدء في هذا الفصل؛ ذلك لأن الفيكتوريين لم يكتبوا عن الهوية. وهي ليست مصطلحاً دائم الحضور بين ثنايا الدوريات الأنثروبولوجية، كما أنها وبكل تأكيد ـ وكالأسرة ـ إحدى تلك الكلمات التي تتطلب جهداً لرسم معالمها في مختلف الثقافات.

قد يصعب توقُّع مثل هذا الأمر بالنظر إلى الأهمية والهيمنة التي يحظى بها المصطلح في أيامنا هذه؛ إذ ترتبط الكثير من موضوعات الأنثروبولوجيا بالهوية، ومنذ سنوات الثمانينيات على وجه التحديد. وأحد الأسباب المهمة لهذا التحول، هو أن الناس في جميع أنحاء العالم صاروا يفكرون وفق مفردات «الهوية»، ويسهمون في انتشار المصطلح بوعي تام. فالهوية أداة رئيسة لتعريف الذات، وللتعبئة السياسية، والعمل، والحكم، وبالطبع، تعتبر تفكيراً فلسفياً عن الكينونة لدى أيِّ مراهقٍ، مزاجيٍّ، صعب المراس.

والهوية ليست كلمة جديدة، فاستخداماتها المعاصرة الرئيسة تمتد في واقع الأمر لزمن مضى. وفي التعريف الأول الذي يورده **قاموس أوكسفورد** «للهوية» يقول إنها «النوعية أو الشرط الذي يكون فيه الشيء هو نفسُه في الجوهر». ويمكن لهذا التعريف أن يحيل إلى أيِّ شيء كان ـ كالعدد، أو الطماطم، أو النجوم ـ بيد أن المصطلح قد احتل مكانة متميزة في مفرداتنا الخاصة المستخدمة في تعريف الذات والمجموعات، خلال الأعوام الخمسين أو الستين الماضية. كما يواصل **قاموس أوكسفورد** تعريفه أيضاً بالتأكيد على أن هذا الشرط أو النوعية نفسها يجب أن يستمر في الزمن. وهذا الجانبُ الثاني من الهوية مهمٌّ للغاية.

يُعتبَر العمل الذي أنجزه عالم النفس «إريك هـ. إريكسون ـ Erik H.

Erikson» الممهّدَ لانطلاق هذا التغيير؛ إذ صاغ عبارة «أزمة الهوية» في كتاب نُشر لأول مرة في عام ١٩٦٨ موسوم بـ«**الهوية: الشباب والأزمات**»[١]. وارتبط اهتمام إريكسون بالشباب بطبيعة المرحلة التاريخية التي عرفها عام ١٩٦٨، حيث تصاعدت حركة الحقوق المدنية، وحركة القوة السوداء Black Power movement، والنسوية، وأيضاً الاحتجاجات المناهضة للحرب، وللنظم السياسية والاجتماعية الحاكمة anti-establishment، والتي انتشرت على نطاق واسع من المكسيك إلى تشيكوسلوفاكيا. وفي كل منها صارت سياسات الهوية أداة قوية للنقد وتعريف الذات. فإذا أخذنا مثال مالكوم إكس، لوجدنا أنه اختار هذا الاسم للدلالة على أن الاسم الذي يملكه، وهو مالكولم ليتل Malcolm Little، لم يكن اسمَه أو اسمَ أسرته الفعلي، بل كان إرثاً ارتبط بتجارة الرقيق التي بيع بها أجداده، ومُحيت بها أسماؤهم الحقيقية. هذا التأكيد على الاسم هو وسيلة شائعة لمقاربة الهوية: إذ تستحضر شيئاً نعتقد أنه عميق ومستقر داخلنا حتى لو حاولت الظروف أو قوى التاريخ كبحَه أو محوَه. يمكننا أيضاً رؤية المخاوف المتعلقة بالهوية في عمل فرانز فانون وغيره من المثقفين المناهضين للكولونيالية. وكانت سياسات الهوية مركزيةً لدى الحركات المناهضة للكولونيالية، وكفاح جماعات السكان الأصليين في سياق علاقاتهم بالدول القومية أيضاً، من البرازيل وبوتسوانا، وصولاً إلى غواتيمالا والولايات المتحدة.

يمكن استخدام المسيرة المهنية التي اجتازها إريكسون لإدراك الكيفية التي تجري بها التحولات في توصيف المصطلحات مع مرور الزمن، حتى خلال فترات زمنية قصيرة نسبياً. فأفكارُه حول الهوية والشباب قد تنسحب لتحليل روح العصر في الستينيات، لكنها تستند في واقع الأمر إلى اهتمامات أنثروبولوجية كلاسيكية. ففي ثلاثينيات القرن العشرين، عمل إريكسون لفترة قصيرة، في بداية حياته المهنية، مع عالم الأنثروبولوجيا «هـ. س. ميكيل ـ H. S. Mekeel»، حول دراسةٍ عن التعليم وعلمِ نفسِ الطفولة في محمية «أوغلالا سيوكس ـ Oglala Sioux». وامتاز عملهُ عن السيوكس بأهمية خاصة من نواحٍ عدة، أهمها موقفُه النقدي تجاه تداعيات «مهمة إشاعة الحضارة»

---

(١) Erik H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (London: W. W. Norton and Company, 1994).

على الصحة النفسية لأطفال أوغلالا. وقد ناقش جزءاً من هذه الدراسة في كتابه الموسوم بـ«**الطفولة والمجتمع** - *Childhood and Society*»، الذي نُشر لأول مرة عام ١٩٥٠. وهو كتاب يعتبره الكثيرون مؤثراً جداً؛ إذ احتوى الكتاب على مجموعة من الإحالات إلى الهوية، منها قلقُه بشأن درجة الحرمان التي عانى منها السيوكس حين «مُنعت عنهم الأسس الضرورية لتشكيل هوية جماعية»[٢]. ثم وفي مقال كتبه عام ١٩٣٩، وكان أحدث من بحثِه مع ماكيل، لم يُشِر في أيّ من تحليلاته إلى «الهوية» بشكل صريح على الإطلاق[٣]. لكن وبعد ذلك التاريخ، وبحلول عام ١٩٦٨، كانت الهوية قد تحولت إلى موضوع رئيس لديه.

ما الذي تغيّر إذاً خلال هذه السنين الثلاثين؟ وإذا ما استخدمنا عمل إريكسون كنقطة مرجعية، فإلامَ سيقودنا ذلك؟ وهنا، يكمن أول شيء قد نشير إليه، وهو أننا شرعنا في اعتبار أنفسنا أفراداً يحملون حقوقاً. وفي هذا الصدد، جسّدت تلك الثلاثون عاماً المدى الزمنيّ الأهم.

يمكننا تتبُّع لغة الحقوق الحديثة حتى إنكلترا في القرن السابع عشر، وخلال الثورتين الأمريكية والفرنسية بالطبع. لكن ازدهارَها الكامل لم يتحقق إلا مع صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وهو أحد أهم الوثائق ذات الصبغة الفردية في القرن العشرين. وهو حتماً مؤشرٌ مفيدٌ للغاية لما يمكن أن نسميه «الفرد الحديث». فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صادقت عليه الأمم المتحدة في عام ١٩٤٨، يطرح رؤية محددة للغاية للإنسانية، الفردُ فيها هو الوحدةُ الأساسية.

وتبدأ جميع المقالات في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تقريباً بكلمة «لكل شخص - everyone»: لكل شخص الحق في الحياة، وحرية التعبير، وحرية المعتقد، وتنمية شخصيته، وحرية التنقل، والتملك، والتجمع السلمي، والعمل، وحتى الإجازات المدفوعة الأجر (المادة ٢٤). وتحضر الدولة، وحتى الثقافة، في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بالفعل، لكن

---

(٢) Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (London: W. W. Norton and Company, 1963), p. 138.

(٣) Erik H. Erikson, "Observations on Sioux Education," *The Journal of Psychology*, vol. 7, no, 1 (1937), pp. 101-156.

فقط بقدر ما قد تسهم كلتاهما في إدراك، أو ربما الحؤول دون الاعتراف بالحقوق الفردية لكل فرد. وتظهر الأسرة على استحياء أيضاً (باعتبارها «المجموعة التي تشكل الوحدة الأساسية والطبيعية في المجتمع"). ثم يلي ذكرٌ للواجبات في نهاية المادة (وهي تختلف اختلافاً كبيراً عن الحقوق لأنها تتطلب فعلَ الشخص ذاته). لكنّ الفردَ في ذلك كله، هو ما يشكل الأهمية الكبرى.

في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يكون الفرد المقصود هو الشخص(٤) ومع ذلك، ففي استخدامي للفظ الفرد لا أقصد الشخص القائم بذاته بلحمه ودمه فقط، بل أعني أيضاً فكرة الجماعة أو الثقافة المحددة. فنحن حين نتحدث عن «الأفراد» إنما نقصد الأشخاص؛ مثل جون، أو سيلينا، أو توموكو. وفي الحقيقة فإن اعتبارنا «الفرد» و«الشخص» مترادفَين، هو دليل على مدى الأهمية التي صارت تحظى بها الارتباطات المتمحورة حول الشخص. لكننا لا ينبغي أن ننسى أن «الفرد» غالباً ما يكون صفة، وليس اسماً؛ فنقول: الألعاب الفردية، والأحذية الفردية، بل وحتى المجموعات الفردية. وهو أمر مهم، لأنه بحلول سبعينيات القرن العشرين صار من الواضح أن حقوق المجموعة ـ التي تسمى أيضاً الحقوق الثقافية في غالب الأحيان ـ كانت مصدر قلق تماماً كحقوق الإنسان (الفردية). وإنّ عدم القدرة على معالجة هذا لَهُو قصور كبير في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ بل كُتب الإعلان كما لو أن الناس يمكنهم الوجود خارج السياق الثقافي. ومن أوائل المعارضين للإعلان العالمي لحقوق الإنسان أتباعُ بواس، الذين لم يمثل لهم الإعلان أي معنى على الإطلاق. لقد صُعقوا أيضاً لسخافته في صياغة الحقوق، كما لو كان الجميع عمالاً في مصنع في مانشستر أو ديترويت (إنّ العطَل المدفوعة الأجر كلها جيدة ومقبولة، لا تسيئوا فهمي. ولكن ذلك لن يعني لي شيئاً إذا كنتُ فلاحاً في أواكساكا).

ويقودنا الأمر إلى تحوُّل مهمٍّ آخرَ حدث في منتصف القرن العشرين؛ وهو كيف تم فهْمُ الذات والجماعة بشكل متزايد، وفق مفردات أقرب لما

(٤) يقول المعنى الأول لكلمة «فرد» في **قاموس أوكسفورد** «الواحد من حيث المضمون أو الجوهر»، وهو معنى يكاد يكون مرادفًا لـ «الهوية».

نسميه اليوم بالعولمة. تُعرَّف العولمة في الأنثروبولوجيا بوصفها عمليةً لخلق «عالم مترابط بشكل مكثّف؛ حيث تدفع التدفقات السريعة لرأس المال، والأفراد، والسلع، والصور، والأيديولوجيات، المزيدَ من الكون نحو شبكات من الترابط، مما يُكثف شعورنا بالوقت والمساحة، ويجعل العالمَ أصغر حجماً والمسافاتِ أقصر»[(٥)]. ثمة الكثير مما يجدر فحصه في هذا التعريف، لكن الفكرة التي أريد توضيحها في الوقت الحالي هي أن أحد الآثار المترتبة على تكثيف الترابط هو الدفع بمسألة الهوية. فهل صرنا جميعاً متطابقين؟ هل تقضي العولمة على الفروق لتفسح المجال للتماثل؟

في مواجهة مثل هذه الأسئلة، كان أحد الردود هو تأكيد هوية ثقافية قوية. ولننظر في مثال «بليز ـ Belize»[(٦)] في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، حين شرع عدد متزايد من الناس في بلوغ القنوات التلفزيونية الفضائية. وقتها، وفي ظرف زمني قصير نسبياً، كانت الروابط التي تصل بين بليز وبريطانيا، وهي مستعمرتُها السابقة، قد خفَّت حدتُها؛ إذ لم يعد السكان المحليون يعتمدون على نظام تليفزيوني هزيل يوفّره البث الحكومي للدولة ما بعد الكولونيالية، يُعاد فيه تدوير برامج قديمة عفا عليها الزمن من البي بي سي والشبكات التلفزيونية الأمريكية. لقد شرعوا، وبطرائق مهمة، بالشعور بارتباطهم بالعالم الأوسع في الوقت نفسه؛ ومثل أي شخص آخر إذا جاز لنا التعبير. فكان البث الفضائي يتم على الهواء مباشرة، بلا وسيط وبلا تأخير يسِم سكانَ بليز بأنهم «قوم متخلفون»؛ وهي الصورة السائدة عن أي مستعمرة سابقة. وفجأة، تمكّنوا من الوصول إلى باقات قنوات الأخبار وألعاب البيسبول في الولايات المتحدة (والتي حظيت بشعبية كبيرة). لقد كان البث الفضائي علامةً على اقتحامهم للمشهد العالمي، وبطريقة ما، تمكيناً لهم. غير أن ذلك أثار بالنسبة إلى البعض، من جهة أخرى، مخاوفَ بشأن هوية

---

(٥) Jonathan Xavier Inda and Renato Rosaldo, "Tracking Global Flows," in: Jonathan Xavier Inda and Renato Rosaldo, eds., *The Anthropology of Globalization: A Reader* (Oxford: Blackwell Publishing, 2002), p. 4.

(٦) اقتبسنا هذا المثال من:

Richard R. Wilk, "Television, Time and the National Imaginary in Belize," in: Faye D. Ginsburg, Lila Abu-Lughod and Brian Larkin, eds., *Media Worlds: Anthropology on New Terrain* (Berkeley, CA: University of California Press, 2002), pp. 171-186.

بليز. ونلمح ذلك، بصورة جزئية، من خلال تحوُّل آخرَ جرى خلال هذه الفترة؛ هو حدوث زيادة سريعة في شعبية التقاليد الموسيقية، بما في ذلك أسلوب الـ«بونتا روك ـ punta rock» (وهو نوع يشبه موسيقى «الكاليبسو ـ Calypso»). هذه الموسيقى المحلية التي اعتُبرت في ظل النموذج الاستعماري الأقدم للارتباطات، رِدةً عتيقة، صارت اليوم محلَّ اهتمام وفخر حقيقيَيْن. لقد كانت موسيقى مختلفةً ومتميزة، واستعراضاً للمواهب المحلية، وإسهاماً في حدوث امتدادٍ لنوع من «الموسيقى العالمية» التي لم تبث سابقاً على قناة MTV الموسيقية[٧].

إنَّ أولى الدروس المستفادة هنا هي أنَّ العولمة لا تؤدي بالضرورة إلى محو الاختلاف الثقافي. وقد توصَّل علماء الأنثروبولوجيا إلى أنَّ الخطر الكامن في محاولة فرض التجانس الثقافي، سواء أكان حقيقياً أم متخيَّلاً، هو أفضل طريقة لتتحقق حالاتُ الازدهار الثقافي الجديدة. وتتخذ هذه الأخيرة شكلَ تقاليدَ يُعاد إحياؤها في بعض الأحيان كما في حالة الموسيقى في بليز، أو تُخترع في أحيان أخرى. وقد تكون في كثير من الأحيان مزيجاً من الاثنين معاً. فالأمر يشبه مثال الكمنجة؛ فهي نوع من الكمان، لكن عزفَها في أيدي ماهرة من مقاطعة كورك أو إلكينز من فيرجينيا الغربية، سيكون مختلفاً عن الكونشيرتو الذي ستعزفه أنت إذا كنتَ من فيينا. ربما ليس انتشار الأدوات الوترية موضوعاً رئيساً في المناقشات حول العولمة، لكن الفكرة التي أثيرها هنا تنطبق على الكثير من الأشياء الأخرى، انطلاقاً من التلفزيون والهواتف المحمولة، إلى كوكا كولا، ووصولاً إلى كتيِّب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي تنصح به وكالات الأمم المتحدة والمنظمات غير الحكومية المعنية بحقوق الإنسان.

لقد قدّمتُ بمثال بليز مستوًى عالياً من التحوُّلات؛ إذ يسهل من مسافة

---

(٧) موسيقى العالم هي بالطبع فئة لاقطة catch-all من الموسيقى التي يتم إنتاجها خارج الغرب. فما ينتجه مايكل جاكسون لا يُعتبر «موسيقى عالمية»؛ في حين أن ما يقدمه «توماس مابفومو ـ Thomas Mapfumo»؛ المغني الشعبي في زيمبابوي، يعتبر كذلك. وإنه لأمر غريب حين نتأمله بإمعان؛ فموسيقى مايكل جاكسون تتمتع بشعبية في جميع أنحاء العالم. وهذا ليس تقليلاً من شأن ما يقدمه توماس مابفومو بأي حال من الأحوال؛ إنما يكشف لنا ذلك كله عن المسؤول عن اتخاذ القرار وعن إطلاق الألقاب في مثل هذا المجال.

كهذه التأكد من أن الهوية الوطنية يمكنها أن تتغير. فجميع الهويات تتغير مع مرور الزمن، ويرتبط السبب، بصورة جزئية، بالعوامل التاريخية والاجتماعية. بل إنَّ شيئاً بسيطاً كمنصة تلفزيونية جديدة يمكنه الإسهام في هذا التغيير، حين يقف في وجه مخلفات الحكم الاستعماري البريطاني، ويتقدم واجهةَ العولمة.

وفي معادلة الهوية تكتسي الأحداثُ أهمية، وكذلك الظروفُ، والمنظورُ، والمكان. ويحاجج كلٌّ علماء العلوم الاجتماعية الذين كتبوا عن الهوية بأنها نسبية، وأنها تُحدَّد بالمقارنة مع الآخر. فحين أكون في غانا، أقول إني من الولايات المتحدة (لكني أعيش في لندن). وحين أكون في الساحل الشرقي للولايات المتحدة، أقول إني من نيويورك. لكني إذا كنتُ في كاليفورنيا، أقول إني من الساحل الشرقي. وحين أكون في نيويورك، أقول إني من العاصمة. وحين أكون في العاصمة (أي من منطقة «ألباني ـ Albany»)، أقول إني من منطقة «شينيكتادي ـ Schenectady» (وتُنطق \ skə-'nek-tə-dē \ في حال كنتم لا تعرفون؛ وهي مشتقة من مصطلح عند الموهوك يعني «ما وراء أشجار الصنوبر»). وحين أكون في شينيكتادي، أقول إني من منطقةٍ تقع بالقرب من الحديقة، أو إني ارتدتُ مدرسةَ لنتون الثانوية؛ وهلم جراً. وإذا تحدثتُ مع زميل لي في مجال الأنثروبولوجيا عن أيٍّ من هذه الأماكن وبلغنا شينيكتادي، فربما أضفتُ أيضاً أن لويس هنري مورغان ارتاد الكلية هناك. وهذه كلها «هويات» ـ أو محاولة لتعريف الهوية على الأقل ـ وكلها تعبر عني أنا.

وثمّة النمو الحاصل في وسائل التواصل الاجتماعي عبر الإنترنت، مما يجعل أمكنة هوياتي المرتبطة بشينيكتادي ولويس هنري مورغان بسيطة للغاية مقارنة مع ذلك؛ إذ تُظهر الدراسات التي أجراها علماء الأنثروبولوجيا عن الحياة الاجتماعية عبر الإنترنت والعوالم الافتراضية، كيف نولي الاهتمام الأكبر لمسألة بناء هويات جديدة داخل الفضاء الإلكتروني والوسائط الأخرى. «عِشْ حياةً أخرى ـ Take Second Life»، هو أحد أهم العوالم الافتراضية الموجودة على الشبكة، بحيث يضم اليوم أكثر من مليون عضو. ويُدعى الأشخاص على موقع «سكاند لايف» للانضمام عبر إنشاء «صورة رمزية ـ Avatar»، مثلما يسميها الموقع، ترمز لوجودهم عبر الإنترنت.

فيخاطبنا الموقع بعبارة: «أنشئ هويتك الافتراضية تماماً، شكِّلها، وغيِّرها متى شئت»(٨). ويخبرنا «توم بيلستورف ـ Tom Boellstorff» ـ وهو عالم أنثروبولوجيا أجرى عملاً ميدانياً عن عالم سكاند لايف (وداخلَه أيضاً) ـ عن أشخاص يظهرون فيه على هيئة سناجب، وجان، ونساء مثيرات، وأشخاص بالغين يُعرِّفون عن أنفسهم بوصفهم أطفالاً، بل ويتم تبنّيهم افتراضياً(٩). بيد أنَّ الدراسات الأنثروبولوجية عن الواقع الافتراضي أوضحت أنَّ ذلك لا يعني أنه غير حقيقي، أو أنَّ كل شيء هو مجرد لعبة ومن ثمَّ غيرَ مهمّ؛ إذ تقول إحدى النساء في مقطع فيديو ترويجي عن سكاند لايف إنّ «صورتي الرمزية هي انعكاس لما أشعر به فعلياً»(١٠). لقد صارت الهويات الافتراضية حقيقية، مثلما يلاحظ بيلستورف وآخرون؛ فهي تمثل في واقع الأمر اتجاهاً أكثر عمومية نحو التفكير في أنفسنا بوصفنا مخلوقات ذاتية التصميم Self-Fashioning. ولذا؛ فالسؤال النمطي عن الكينونة الذي طرحه ذلك المراهق متسائلاً عن نفسه: من أكون؟ يُستكمل الآن، وعلى نحو متزايد، بسؤال غير محدد وما بعد حداثي يقول: **من تُراني أريد أن أكون؟**

عودة إلى العِرق مرة أخرى

هكذا، وعلى الرغم من الاعتراف الواسع النطاق بأن الهويات يمكنها أن تتغير وأنها ظرفية، لا يزال ثمة ميلٌ مستمرٌّ للتفكير في الهويات باعتبارها ثابتة ودائمة ومتينة؛ حتى في عالم يتسم بالعولمة، ومليء بالأفراد الحاملين للحقوق، الذين يعبِّرون عن أنفسهم بحرية. وهنا عليكم أن تستحضروا عبارتنا عن أن الدم سيكشف عن نفسه في النهاية! ليس وفق المعنى الدقيق الذي عبّرت عنه جانيت كارستن، بل بالمعنى غير الدقيق الذي يقوم عليه منطق العنصرية وقاعدة القطرة الواحدة.

وأودُّ العودة مرة أخرى إلى موضوع العرق لأنه يشكل أحد أهم التحديات التي يواجهها علماءُ الأنثروبولوجيا حين يتعلق الأمر بمسائل

---

(٨) <http://secondlife.com> (accessed 14 October 2016).

(٩) Tom Boellstorff, *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), p. 8.

(١٠) <https://www.youtube.com/watch?v=3-LB-FeJlc4&list=PLl0b2JAH3oFvr6J0AhWroB9lmOXRN2xLV&index=i> (accessed 14 October 2016).

الهوية. فمن جهة أولى، يمكن استخدام البحوث الأنثروبولوجية لإثبات أن العرق هو من الناحية البيولوجية محضُ خرافة. وأنه يحمل ـ مثل غيره من الخرافات ـ قدراً غير ضئيل من الأهمية الثقافية، من جهة ثانية. لذا فربما كان «العرق» خرافة، لكنه يظل، على الرغم من ذلك، مقولةً قوية.

إحدى الدراسات المتميزة في هذا المجال هي كتاب «آشلي مونتاغو ـ Ashley Montagu» المنشور عام ١٩٤٢ والموسوم بـ«**أخطر أساطير البشر: مغالطة العرق** ـ *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*». وكان مونتاغو تلميذ كلٍّ من «فرانز بواس» و«روث بنديكت» (على الرغم من أنه دخل مجال الأنثروبولوجيا لأول مرة في ندوة لبرونيسلاف مالينوفسكي في لندن). وقد أنتج الرجل مجموعة رائعة من الأعمال، تمتد من الدراسات في العلوم البيولوجية إلى تاريخ الأفكار، وهو تاريخ يوضح بجلاء كيف أن المفهوم الحديث للعرق متجذر في الاستعمار الأوروبي. بطبيعة الحال، لم تتسع قاعدة الأدلة العلمية في مجال العلوم عام ١٩٤٢ مثلما هي عليه اليوم. لكن وبحلول التسعينيات، أظهر علماء الأنثروبولوجيا الفيزيائية وعلماء الوراثة بوضوح أن ثمة جنساً بشرياً واحداً فقط؛ ولا وجود لـ «سلالات» بشرية إذا ما استخدمنا لغةً أكثر تخصصاً. إن التنوع الجيني طفيف جداً بين البشر، خاصة إذا ما قورن بأنواع الثدييات الكبيرة الأخرى. وإضافةً إلى ذلك، تعرضت الفرضيات حول الأنساب التطورية المتمايزة (الأفريقية أو الأوراسية) ـ وهي أكثر ما شاع في زمن مونتاغو من فرضيات ـ للتشكيك بفضل التقدم في تتبُّع التاريخ التطوري الذي أتاحه علم الوراثة الجزيئي. يقول أحد الباحثين البارزين في هذا المجال إن «البشرية جمعاء [هي] سلالة واحدة تتقاسم مصيراً تطورياً طويل الأمد»(١١).

لقد أشرتُ في الفصل الأول من هذا الكتاب إلى حجة قدمتْها روث بنديكت تدعم هذه الفكرة. وهي لم تحظَ حتماً ببيانات عن علم الوراثة

---

(١١) Alan R. Templeton, "Human Races: A Genetics and Evolutionary Perspective," *American Anthropologist*, vol.100, no. 3 (1998), pp. 632-650.

كما يُعتبر كتاب سوسمان مرجعاً مهماً في هذا الصدد. انظر:

Robert Sussman, *The Myth of Race: The Troubling Persistence of an Unscientific Idea* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015).

والبيولوجيا التطورية كالتي تتوفر اليوم؛ لذلك استندت في حججها إلى الثقافة والأعراف. وكانت تلك مجموعةً من الحجج المهمة التي عارضت توجُّهات مكتب تسجيلات الحالة المدنية في فرجينيا، الذي استند موقفُه ضد ما يسمى باختلاط الأجناس إلى تأكيدٍ عنصريٍّ يقول إن «نوع الزنجي» سيظهر، في نهاية المطاف، في أي شخص يحمل قطرةً واحدةً من «الدم الملون». وأحد الأمثلة التي استخدمتْها بنديكت لمواجهة مثل هذه الحجج القائلة بأن العرق والسلوك الثقافي مرتبطان، كان مثالاً عن حالة تبنٍّ افتراضيةٍ بين الأعراق؛ فكتبت تقول: «إنَّ طفلاً شرقياً تبنّتْه عائلة غربية سيتعلم اللغة الإنكليزية، ويُظهر تجاه أبويه الحاليْن المواقفَ المعتادةَ لدى الأطفال الذين يلعب معهم، وينمو ليحتل نفس الوظائف التي يختارونها، ويتعلم مجموعة كاملة من الصفات الثقافية للمجتمع المتبنِّي، بحيث لا تظهر أيٌّ من صفات والديه الحقيقييْن بأي شكل كان»(١٢). وهي تصوغ ذلك كله لخدمة وجهة نظرها المناهضة للعرق Anti-Racial، والمناهضة للعنصرية Anti-Racist؛ إذ تقول بـأنَّ «الثقافة ليست مركَّباً بيولوجياً ينتقل بين الأجيال»(١٣). ما يعني أنَّ الدم لن يقول كلمته، وما مِن هوية عرقية سوداء، أو بيضاء، أو شرقية، أو غربية، أو غير ذلك.

لكن خيارها باتجاه الثقافة في محاولتها التخلصَ من بيولوجيا العرق هو خيار مضلل. فسواء في أمريكا، أو في بريطانيا، أو أيٍّ من الأماكن الحديثة الأخرى التي يسود فيها ميراث العلاقة بين الشرق والغرب، يمكنك أن تكون متأكداً تماماً أن «الصفات الثقافية» الخاصة بـ«الوالدين الحقيقييْن» للطفل ستقوم بدورٍ رئيسٍ في تعريف الهوية؛ وهذا ليس لأن الدم سيقول كلمته بالفعل، لكن لأنَّ العديد من الغربيين المحيطين به سيعتقدون أنها تؤدي دوراً ـ سواء أقالوا ذلك صراحةً أم لا ـ وسوف يُجبره ذلك في النهاية على التفكير بمفردات الهوية العرقية، حتى لو عنى ذلك أيضاً أنه سيُلفي نفسَه حبيس هويتيْن.

في مناقشة سابقة عن العرق والثقافة، أشرتُ أيضاً إلى العمل المعاصر

(١٢) Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1934), p. 13.
(١٣) المصدر نفسه، ص١٤.

لصاحبه «لي دي بيكر». وشغل بيكر منصب أستاذ في جامعة ديوك، وانصبَّ مدار الكثير من كتاباته حول تاريخ الأنثروبولوجيا، لاسيما عن مشاركة بواس وطلابه في النقاشات الدائرة حول العرق والثقافة. ما أريد التركيز عليه في الوقت الحالي هو شيء محدد ورد في سيرة بيكر الخاصة، لأنه استخدمه في أحد كتبه لتوضيح إحدى الأفكار المهمة عن الهوية[١٤]. فبيكر كان أمريكياً من أصل أفريقي تبنّتْه عائلة من البيض (لوثرية العقيدة من السويد)، ونشأ في مجتمع أبيض بالكامل تقريباً في ولاية أوريغون. وفي سن مبكرة للغاية، شرع بالتفكير عن العرق بوصفه واحداً من السود، بحيث بدأ الأمر مع رجل جمع القمامة الذي يقول عنه إنه كان «الزنجي» الآخر الوحيد الذي التقى به عام ١٩٦٩ وعمره لم يزل ثلاث سنوات. لم ينبع هذا التعريف الهوياتي من الداخل، بل مما كان يحيط به، عبر الكلام وعبر الصمت، وفي محبة والديه اللذيْن ربياه ونواياهما الحسنة، وأحياناً في قسوة الأطفال في المدرسة. ويخبرنا بيكر أنه، وعلى مدار طفولته وسنوات الدراسة التي قضاها في الجامعة، قد «اجتهد ليكون رجلاً من السود». ويضيف: «إنَّ فكرةَ أنَّ على المرء أنْ يُحسن أداء دوره كرجل أبيض مع قالبه الأسود، كانت دائماً في طليعة التنشئة الاجتماعية التي حصلتُ عليها»[١٥].

إنَّ المثالَ الافتراضيَّ الذي صاغته بنديكت عن التبني لا ينطبق على بيكر. ففي حين ترى هي بصورة عامة أن علماء الأنثروبولوجيا يمكنهم دعم فكرة أن العرق هو بناء ثقافي، يكمن الخطر في افتراض أن معرفتنا بهذه الحقيقة تنطبق على العالم بأسره. ويقول بيكر إنّ «العرق في الولايات المتحدة هو وهمٌ مطلق وواقعٌ ماديّ في آنٍ معاً»[١٦]؛ أيْ إنه خيال بيولوجي وحقيقةٌ ثقافية. وهذا ما يعترف به علماء الوراثة والأنثروبولوجيا البيولوجية أيضاً. ففي ورقة بحثية نُشرت حديثاً في مجلة «**سيانس** ـ *Science*»، اعترف فريق من الباحثين بالمفارقة التي يشير إليها بيكر؛ إذ يجادلون أنه لا يمكننا بالفعل تجاهُل الأهمية الثقافية للهويات العرقية، لكن «ينبغي على

(١٤) Lee D. Baker, *Anthropology and the Racial Politics of Culture* (Durham, DC: Duke University Press, 2010).

(١٥) Ibid., p. xi.

(١٦) Lee D. Baker, *From Savage to Negro: Anthropology and the Construction of Race, 1896-1954* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998), p. 1.

الأكاديميات الوطنية للعلوم، والهندسة، والطب في الولايات المتحدة، أن تعقد اجتماعاً لفريق من الخبراء ممن ينتمون إلى العلوم البيولوجية، والعلوم الاجتماعية، والعلوم الإنسانية، للتوصية بطرائق البحث في التنوع البيولوجي البشري، قصد التغلب على مسألة استخدام العرق كأداة للتصنيف في البحوث المَخبَرية والسريرية على السواء»[١٧].

الهوية في «ماشبي ـ Mashpee»

ليس ثمة من حالات مثالية قد تشهد على الفوضى الحديثة التي تعاني منها الهويةُ أكثر من مثال الهنود الحمر في ماشبي[١٨]. وهي مدينة تقع في «كاب كود ـ Cape Cod» في ماساتشوستس. في عام ١٩٧٦، لجأ المجلس القبلي الـ«وامپانواغ ـ Wampanoag» في المدينة، ويمثله ثلاثمئة عضو تقريباً، إلى محكمة المقاطعة الفيدرالية سعياً للحصول على حقوقٍ تخص مساحة ما يقرب من ثلاثة أرباع أرض البلدة. وكانت حركتُهم تلك جزءاً من حركةٍ أوسع نطاقاً في ذلك الوقت، سرَتْ داخل الولايات المتحدة، وخصَّت مطالبَ الأمريكيين الأصليين في الأرض والسيادة، خاصة في الشمال الشرقي من البلاد. وكانت تلك في واقع الأمر بدايةَ موجةٍ شهدت مطالبة مجموعات السكان الأصليين في جميع أنحاء العالم بهذه الحقوق (أي الأرض والسيادة ـ المترجم)، من البرازيل إلى الهند، وصولاً إلى أستراليا. وبحلول أوائل الثمانينيات، ظهرت الحقوق الثقافية إلى جانب حقوق الإنسان كمسألة رئيسة ذات قوة أخلاقية قوية. وكثيراً ما كانت قوة المطالب تعتمد على قوة التنظيم التي تتمتع بها سياسات الهوية.

وقد كُللت العديد من هذه الجهود بالنجاح. فكانت ثمة قوانين رئيسة

(١٧) Michael Yudell [et al.], "Taking Race out of Human Genetics: Engaging a Century-long Debate about the Role of Race in Science," *Science*, vol. 351, no. 6273 (2016), p. 565.

(١٨) يحظى هذا المثال بالشهرة في مجال الأنثروبولوجيا، ونجده في أدبيات مرجعية عن الثقافة والهوية كتبها جايمس كليفورد عام ١٩٨٨. وهو باحث مختص في تاريخ الأفكار والنقد الثقافي، ويكتب في الوقت نفسه عن الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيين. انظر:

James Clifford, "Identity in Mashpee," in: James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), pp. 277-343.

لحقوق الأرض في أستراليا في عامي ١٩٧٦ و١٩٨١. وتم الاعتراف بحقوق السكان الأصليين رسمياً في دستور البرازيل عام ١٩٨٨ (على الرغم من أنه لم يؤدِّ إلى تحوُّلات فورية). وفي غواتيمالا، صارت السيدة «ريغوبرتا مانشو توم ـ Rigoberta Menchu Tum»، أول «السكان الأصليين الكونيين ـ (Global Native») عام ١٩٨٣، عقِب نشْرِ سيرتها الذاتية الموسومة بـ«**أنا ريغوبرتا مانشو** ـ I, Rigoberta Menchu»، بعد أن لفتت الانتباه إلى المحنة التي تعانيها مجموعات المايا. لقد أطلقت حالة سكان ماشپي سؤالاً أولياً هو: هل يمكن الاعتراف بهم ابتداءً بوصفهم مجموعة من السكان الأصليين؟ وهل لديهم هويةٌ ثقافية؟

وتم الاعتراف بماشپي بوصفها «مدينة هندية» منذ تأسيسها في عام ١٨٦٩، وارتبطت المنطقة بمجموعة سُميت هنود البحر الجنوبي فيما مضى، في العهد البيورتاني. وعلى الرغم من كون هذا الاعتراف غير رسمي، إلا أنه تعزز بحقيقةٍ تقول إنه حتى الستينيات من القرن الماضي، هيمنت الأسر الهندية على سياسات المدينة، مما أتاح لهم التمتع بنوع معين من السيادة والاستقلالية في تسيير شؤونهم. لكن وبحلول سنوات الستينيات، ومع تزايُد تحوُّل كيب كود إلى وجهة للسياح، وملاذ للاستجمام والعزلة المريحة، اختل ميزان السكان في المدينة وفقد الهنود السيطرةَ السياسية، فضلاً عن الغالبية العددية. فحتى الستينيات، كانت نسبة الهنود إلى البيض ثلاثة أضعاف. لكن وبحلول نهاية ذلك العقد، صار البيض يفوقون الهنود بنسبة ثلاثة أرباع؛ فكان ذلك انعكاساً كاملاً في مركز الثقل. لقد رحَّب الهنود في البدء بهذه المصادر الجديدة للإيرادات الضريبية والتجارية التي جلبتْها السياحة، لكن ذلك كله أفسح المجال أمام الشكاوى من عدم التوازن في جهود التنمية لغير مصلحتهم، وخاصة فقدانهم الأراضي التي استخدموها في السابق لصيد الحيوانات وصيد الأسماك. وفي عام ١٩٧٢، تأسس المجلس القبلي، ثم قدَّم التماساً للاعتراف به إلى مكتب الشؤون الهندية عام ١٩٧٤.

لقد كانت السيطرة السياسية على ماشپي هي التي أتاحت ولفترة طويلة شعوراً بالهوية الجماعية. وقد اعترف معظم الناس في المنطقة بها وقبلوا الوضع على هذا النحو. وخارج هذا الإطار، لم يكن ثمة الكثير من الجوانب المميزة لثقافة الـ«وامپانواغ» في المدينة، واقتصرت مراحل النهضة

الثقافية على فترات متباعدة ومحدودة، وتمكنت تقاليدُ ثقافيةٌ ضئيلةٌ من الصمود، أو تلونت بها أنماط الحياة، لكن ليس لفترات طويلة يُعتدّ بها. وحتى الهياكلُ السياسيةُ لم تكن «قبلية» في حد ذاتها؛ فكان الهنود يحكمون إلى حدٍّ كبير بموجب اتفاقيات المدن الصغيرة وقانون الولاية. أما اللغة الأصلية، الـ«ووپاناك ـ Wopanaak» أو ماساتشوستس، فقد ماتت في القرن التاسع عشر، لذلك لم تكن لتشكّل الرابط المأمول. ولم يكن ثمة من تقليد قوي لدين أصلي أيضاً؛ إذ إنَّ معظم الهنود كانوا من المعمدانيين.

استغرقت قضية المحكمة الفيدرالية واحداً وأربعين يوماً، وحاول المدَّعون خلالها رسم مشهد هويةٍ قبَليةٍ لم تخضع للاندثارِ بل تعرضت للديناميات الاجتماعية والسياسية الواسعة النطاق التي اجتاحت نيو إنغلاند وتأثرت بها. وفي إشارة إلى العهد البيورتاني، جادل المجلس القبلي بأن التحول إلى المسيحية بين الهنود كان ضرورياً من أجل البقاء والاستمرار. وكان اندماجُهم في الاقتصاد المحلي والإقليمي، والتمكن من احتلال موقع ماساتشوستس، أمراً حيوياً أيضاً بالنسبة إليهم. وهل كان لهم من سبيل غير ذلك؟ ولتعزيز قضيتهم، أحال الهنود إلى تلك الفترات التي حدث فيها الإحياء، بما في ذلك ستينيات القرن التاسع عشر وستينيات القرن العشرين. وبعبارة أخرى، اعتبر المدّعون أن هويتهم الهندية مستمرة، وأنهم تمسكوا بها بأصالة، لكنها لم تتمايز بعلامات خارجية عدة بسبب عدم توازن القوة الذي غالباً ما تواجهه الشعوب المستعمَرة.

واتخذ محامو الدفاع اتجاهاً مختلفاً تماماً؛ فحاججوا أن الصورة التي رسمها المدَّعون في المجلس القبلي عن محاولة الحفاظ على الهوية الأساسية سليمةً في مواجهة الضغوط الخارجية، إنما كان في واقع الأمر مجرد طبعة أخرى من ذات القصة المعروفة عن الانصهار في البوتقة الأمريكية؛ أي إن الهنود في ماشپي صاروا أمريكيين؛ لقد اندمجوا في النظام ولا يستطيعون، ولا حق لهم للمطالبة بشيء آخر. فأين هي ثقافتُهم المزعومة؟

واستدعى المدّعون إلى المنصة العديدَ من علماء الأنثروبولوجيا كشهود خبراء، وقد تعرَّض هؤلاء لضغوط شديدة من قِبل محامي الدفاع (ولا داعي

للحديث عن موقف القاضي)، لأنهم رفضوا الإجابة عن الأسئلة بمفردات نعم/ لا التي يفرضها نظام المحاكم؛ ذلك لأنه ليس من الهيّن تعريفُ الثقافة أو تحديدها، تماماً مثلما يتضح من محاولاتي في ثنايا هذا الكتاب؛ فلا يمكن اختصار الهوية الثقافية إلى أسئلة تحددها خانة اختيار في ورقة أسئلة. باختصار، جادل الدفاع بأنه لا توجد مثل هذه الهوية في تلك المنطقة. ولجهة المخيلة الشعبية في أمريكا، لم يكن سكان ماشپي هنوداً، وما بدوْا مثل الهنود، ولم يتصرفوا كالهنود. وببساطة أكبر، لم يملك الماشپي ثقافةً تخصهم بدرجة كافية، فخسروا قضيتهم بانتصار هذه الحجة.

تقع قضية ماشپي في المنطقة الرمادية لسياسات الهوية الخاصة بالسكان الأصليين. توجد حالات عدة مماثلة كانت أكثر نجْاحاً من مثال ماشپي، وخصّت العلاقات بين البيض والسود، فانطبق عليها في النهاية تعريفُ الهوية الوارد في **قاموس أوكسفورد** الإنكليزي؛ أي ثباتُ المضمون، والثباتُ مع مرور الزمن. لذلك حين كان يُطلب من المحاكم، أو النخبة السياسية، أو أيٍّ من أفراد الجمهور العام، النظرُ في ادعاءاتٍ شبيهة بمطالب سكان ماشپي، فإن أغلب ما قد يتوقعون رؤيته، هو اختلافُ المتحاكمين على أساس اللون.

إذا كنت تريد أن تثبت أنك من السكان الأصليين، عليك أن تكون مختلفاً. عليك أن تكون تقليدياً، وأن ترتدي ثقافتك حتى أكمامك ـ بالمعنى الحرفي تماماً. وينسحب المنطق نفسه في حالة السياحة العالمية؛ فإذا ذهبتَ يوماً في إحدى رحلات السفاري في كينيا أو بالي، فمن المحتمل أن تستقبلك فرقةٌ من «السكان الأصليين» وهم يرقصون قرب حافلتك، ويعزفون بعض الموسيقى التقليدية، ويُقبلون عليك بأذرع مفتوحة. لكنك لا بد أن تدرك أنك إذا توقفتَ عن التفكير في الأمر على نحو معين، فستلاحظ أنه ما بين امتلاء حافلتك وتلك التي تليها، يتفقد هؤلاء حسابات الفايسبوك الخاصة بهم على هواتفهم الذكية.

فالهوية كالعرق؛ وهمٌ مطلقٌ وحقيقةٌ مادية. وهي كالعرق، شيء نتعامل معه بوصفه حالة طبيعية ومصطنعة في آن معاً. نحن نفترض أنّ العثور عليه ممكن في أعماق الفرد، ومع ذلك فإننا نعترف في كثير من الأحيان أنَّ له

أداءً يشبه ـ وبصورة حرفية ـ أولئك الذين يرقصون رقصة الماساي في رحلات السفاري في كينيا على سبيل المثال، أو ربما الرجل السنجاب في سكاند لايف. وفي أحيان أخرى، هو كمحاولة التوفيق بين التوقعات اليومية وتوقعات المجتمع، على النحو الذي شرحه بيكر في حديثه عن سنوات نضجه كفتًى أمريكي.

أيديولوجيا اللغة

لو أن الماشپي ظلوا يستخدمون لغة ماساتشوستس حتى السبعينيات من القرن العشرين ـ حتى لو ظلت حية في مجتمعهم وسط عدد قليل من كبار السن ـ لاكتسبت قضيتُهم قوةً لا يمكن إنكارها. إذ يغلب أنْ يتم التعامل مع اللغة والثقافة كوجهين لعملة واحدة. ومثل الدم، غالباً ما تُعتبر اللغة أداة لسبر جوهر الشخصية، ومكوناً رئيساً وجليّاً للهوية. مثلما يتضح من الصلة المجازية الكامنة في كلمات كاللغة الأم، وحليب الأم، والدم.

في المقاربة الرباعية للأنثروبولوجيا(*)، تكمن بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، والأنثروبولوجيا اللغوية، صلات قوية في كثير من الأحيان. ومن منظور علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، تتخذ هذه الصلات معنًى عملياً من دون شكّ؛ فأنت يمكنك القيام بجزء كبير من مشروعات العمل الميداني وأنت متواجد في لندن أو لاغوس، ودونما حاجة إلى اللجوء إلى سجلات العلم الذي يدرس العصور القديمة Palaeopathology، أو شظايا وعاء يعود لعصر الكربون؛ لكنك حتماً لن تستطيع القيام بذلك من دون الانتباه إلى عنصر اللغة.

ولا تعتمد الأنثروبولوجيا اللغوية في معظمها على العمل الميداني، أو تنظر في استخدامات اللغة language in use. إنّ ما تتعلمه من دراسة القواعد النحوية، أو بناء الجملة، أو المقارنة البنيوية لتصنيفات الأسماء في لغات البانتو في شكلها المجرد ـ أي من المصادر والأرشيفات النصية ـ هو شيء قيِّمٌ ومفيد، لكنه سيزودك بتفاصيلَ تختلف عن تلك التي قد تحصل عليها لو

(*) حيث تضم الأنثروبولوجيا في هذه المقاربة أربعة حقول فرعية، هي: علم الآثار، والأنثروبولوجيا اللغوية، والأنثروبولوجيا الفيزيائية، والأنثروبولوجيا الثقافية (المترجم).

درستَ استخدامات اللغة في الحياة اليومية. ويتم أحياناً تصنيف ذلك على أنه الفرقُ بين **اللغة** (langue/language)، و**الكلام** (speech/parole)؛ وهي التسميات ذاتها التي استخدمها سوسور في كتابه (مُركِّزاً على **اللغة**). ومع ذلك، فثمة الكثير من العمل في الأنثروبولوجيا اللغوية يركز اهتمامه فعلاً على استخدام اللغة كـ **كلام**، وتُسمى أيضاً باللسانيات الاجتماعية في بعض الأحيان، أو التداولية Pragmatics(*) وفق مصطلح أكثر تقنية. ويتمثل أحد اهتمامات البحث في هذا التقليد في الكيفية التي يفهم بها الناطقون بلغة معينة قيمتَها الثقافية.

على مدار الأعوام الأربعين الماضية، كان أحد أكثر مجالات البحث ثراءً في استخدام اللغة هو ما يطلق عليه المتخصصون «أيديولوجيا اللغة» (أو أحياناً «الأيديولوجية اللغوية»)(١٩). وسنحاول شرح ذلك بإسهاب لفائدته في إدراك المقاربات الثقافية للهوية. وبالفعل تماماً، وبصورة عامة، إذا تمكنتَ من القبض على كنه أيديولوجيا اللغة، فستحصل على استبصارات ممتازة تخص طريقة اشتغال الثقافة.

جميعُنا لدينا أيديولوجية للغة. قد لا نعرف ذلك أو فكرنا فيه من قبل، لكننا نملكها فعلاً. ويعني ذلك، وبصورة رئيسة، أننا جميعاً نصوغ افتراضات معينة، أو نحتفظ ببعض المعتقدات عن بنية اللغة، ومعناها، واستخداماتها. وأيديولوجياتُنا اللغوية هي ما تخبرنا عن الكيفية التي نفهم من خلالها بعض الاهتمامات؛ كنظام الأشياء، وطبيعة السلطة، وما هي القيم المهمة، بل وحتى ما نعتبر أنه الواقع.

أحد الأمثلة العملية الشائعة عن أيديولوجيا اللغة هو ما قمتُ به في عدة محاور في هذا الكتاب، حين اقتبستُ تعريفات الكلمات عن **قاموس**

(*) Pragmatics جذر براغماتية الوارد هنا مختلف بالطبع عن المعنى الفلسفي أو اللغوي لكلمة براغماتية بشقيها النفعي والأداتي؛ إنما المقصود هنا هو أحد فروع اللسانيات الذي يهتم بدراسة المعاني الخفية الكامنة خلف استخدام معين للغة، أو سياقات استخدامها، أو ما نطلق عليه عادةً: المعاني الكامنة ما بين السطور. وتسمى أيضاً السياقية أو التواصلية (المترجم).

(١٩) Bambi B. Schieffelin, Kathryn A. Woolard and Paul Kroskrity, eds., *Language Ideologies: Practice and Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

أوكسفورد[٢٠] فما الذي يعنيه ذلك؟ هو أني أتصور ـ أو ربما أتصور أنك تظن ـ أن تعريفات القاموس تقدم لنا المعاني الحقيقية للكلمات. وهذا بدوره يعني بأني، أو بأنك، أو ربما بأن كلينا يفترض أن الحقيقة أو الواقع هو ما يُتيحه المصادرُ النصية التي يُنتجها خبراء. فما كنتُ لأكتب مثلاً: «**أخبرتني أمي ذات مرة أن الهوية تعني النوعية أو الظرف الذي يكون فيه الشيء هو نفسه من حيث الجوهر**»؛ إلا إذا توقعتُ أنك ستتعامل مع هذا التعريف بوصفه **قطعياً**. لأنه حينما يتعلق الأمر بمثل هذه المسائل، فنحن نثق في الكتب أكثر من البشر، ونثق بالخبراء أكثر من الناس العاديين، حتى لو كانوا أمهاتنا (فكيف إذا كان هؤلاء الخبراء يعملون في مطبعة جامعة أكسفورد؟).

ثمة مثال شائع آخر مرتبط بذلك، وهو أيضاً مما اتبعتُه في هذا الكتاب حين تتبّعتُ المصطلحات من الناحية الاشتقاقية؛ فقد كتبتُ شيئاً قريباً جدّاً من هذا المعنى في الفصل الثاني حين قلت: «**ومصطلح ’متوحش‘ في أقدم استخداماته في اللغة اللاتينية يعني...**»، وما الذي يعنيه ذلك؟ أني أتصوّر، أو ربما أتصور أنك تظن، أن المعنى الحقيقي للكلمة يرتبط أيضاً باستخداماتها الأصلية. ويغلُب أنْ يقفز شيء ما من هذا الشكل الأصلي الكامن للفظ في استخدامي الخاص له. على سبيل المثال، إنَّ كلمة «Religion» في اللغة اللاتينية هي «Religare» وتعني «الربط»، و«religio» وتعني «المقدس/المبجَّل». وهذا صحيح بطبيعة الحال! فالدين يتمحور حول المجتمع ـ والروابط بين البشر، والإلهي! ـ مثلما يشير أيضاً إلى الأشياء **المقدسة**. وهنا نكون قد حصلنا على خلاصة وافية. وبطبيعة الحال، هذه الكلمة ممهورةٌ بمعنًى خاصٍّ بالنسبة إلى الغرب، بأصوله اللاتينية واليونانية (وهذا أمر يكشف لنا بدوره عن القيمة الأسمى التي تمثلها العصور القديمة). ويشير ذلك كله أيضاً إلى أن ميتافيزيقيا المعنى باقيةٌ، وصامدةٌ، ومستمرةٌ في وعينا الجماعي. ولذلك لا ينبغي على أشد الملحدين بيننا خداع أنفسهم والتفكير بأن الأساقفة الكاثوليك وحدَهم من يعتقدون بأن للزواج «معنًى حقيقياً».

---

(٢٠) هذا المثال وغيره مما سنورده لاحقاً عن الإيتومولوجيا مقتبس من كتاب سلفرشتاين المنشور عام ١٩٧٩، وقد أطلق مضمونه مجالاً كاملاً للبحث. انظر:

Michael Silverstein, "Language Structure and Linguistic Ideology," in: Paul R. Clyne, William F. Hanks, Carol L. Hofbauer, eds., *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels* (Chicago, IL: Chicago Linguistic Society, 1979), pp. 193-247.

ثمة مجموعة كثيرة من الأمثلة الأخرى، أفضّل منها مثالاً أسوقه عن أحد الملحدين ممن يتخذون من عدم الإيمان قضية ينافحون لأجلها، وأقصد في الواقع الممثلَ الكوميديَّ والملحنَ الموسيقيَّ «تيم مينشين ـ Tim Minchin». فهو ليس مجرد ملحد يعيش إلحاده كما يشاء دون محاولة إقناع الناس بقضيته. فقد حاول ذات مرة أن يثبت وجهة نظره بأنْ لا وجود لشيء غامض أو خارق للطبيعة، فقال أمام جمهور من معجبيه في مهرجانٍ أدبي: «آمل أن تموت ابنتي غداً في حادث سيارة»(٢١). وقد تعالت حينها الصيحات محتجة. في هذا القول الذي نطق به، تكمن بعض خصائص أيديولوجيات اللغة الإنكليزية. أولاً، يجب أن يكون كلامنا صادقاً؛ ذلك لأننا نميل إلى التفكير في اللغة كوسيلة لنقل الحقيقة، فيُقال فيها: «لا تقلْ إلا ما تعنيه وامنح المعنى لما تقوله ـ Say what you mean, and mean what you say». وما قاله تيم لم يكن يتطابق مع هذا لكنه نطق به على أي حال. وتتصل الفكرة التي حاول قولها بالجانب الثاني من أيديولوجية لغتنا؛ وهي أن كلامنا يمكن أن يكون له تأثير مادي، ليس فقط على الآخرين، ولكن أيضاً على مسار الأحداث. و«إذا لم تستطع النطق بشيء لطيف، فلا تقل شيئاً على الإطلاق ـ If you can't say anything nice, don't say anything at all». وهذا هو السبب أيضاً في قولنا «المس الخشب ـ Touch wood»، أو أنْ نلمس الخشب فعلاً حين نقول شيئاً ما ثم نقلق بشأنه، كأنْ نقول: «ستحصل على الوظيفة! المس الخشب»؛ إذ لا يعرف الكثيرون من الناس لِمَ يقولون هذه العبارة؛ وليس هذا مهماً في هذا المقام، إنما المهم هو هذا التعبير الذي يشبه التعويذة أو العامل «السحري». وهو تماماً ما يريد هذا الملحد المتحمس تحدِّيه، أي أنْ يصدم جمهورَه، ويخرجَه من غيبوبته المليئة بالخرافات، والمؤدلجة لغوياً. لقد حاول إقناعهم بأنه؛ أولاً: لا توجد قوة خارقة للطبيعة تستمع إلينا وتنتظر لننطق بشيء متهور. وثانياً: مثل هذه الأقوال ليس لها أي تأثير على مسار الأحداث في المستقبل على أيٍّ حال (ولهذا السبب أيضاً يعتقد الملحدون المتحمسون لإلحادهم أن الصلاةَ سلوكٌ غير عقلاني).

(٢١) Anita Singh, «Hay Festival 2012: Tim Minchin Breaks Taboos," *The Telegraph*, 22/6/2012, <http://www.telegraph.co.uk/culture/hay-festival/9308062/Hay-Festival-2012-Tim-Minchin-breaks-taboos.html> (accessed 14 October 2016).

على مدار الأعوام العشرين الماضية، أسهم العديد من علماء الأنثروبولوجيا اللغوية في رسم خريطة كلية للأيديولوجيات اللغوية في المجتمعات الغربية الحديثة[٢٢]. وهم يجادلون، وبعبارات بسيطة، بأن ما نجده منها في الغرب المعاصر هو نوعان رئيسان: أيديولوجية الأصالة Authenticity، وأيديولوجية إخفاء الهوية Anonymity. وعلى الرغم من تمايزهما في بعض النواحي، إلا أنهما تشتركان في أساسٍ تدعوه «كاثرين وولارد ـ Kathryn Woolard»، في دراسة حديثة ومهمة عن أيديولوجية اللغة وسياسات الهوية في كاتالونيا، بنزعةِ تطبيعٍ سوسيولغوية Sociolinguistic Naturalism[٢٣]. سأعود إلى تفصيلات هذه الدراسة في المحور التالي، لكن دعونا قبل ذلك ننظر في حُججها العامة.

ترتبط أيديولوجية الأصالة بالكثير مما فصّلنا فيه في هذا الفصل. فهي تعتمد على النزعة الماهوية، وتحيل إلى أن لغتنا تعبّر عن جزء لا يتجزأ من هويتنا من الناحية الفردانية والجماعية. فـ«تكمن الأهميةُ الأساسيةُ للصوت الأصيل فيما يشير إليه من **هوية** المرء، بدلاً **ممّا** يودُّ هذا الأخير قولَه»[٢٤]. وتوجد في الثقافة الشعبية بعض النماذج النمطية Stereotypes المختارة التي تعبر عن ذلك: كارتباط جرأة الرجل الفرنسي بعباراته العذبة وكلامه المعسول؛ وارتباط عمق الشاعرة الروسية وقدرتها على التعبير بالكلمات عمّا يتكشَّف بشمس الشتاء، ببيت من الشعر. لكن الدافع وراء الإصرار على الأصالة يرتبط في الغالب بوضع الأقليات. فقد كانت هذه الأخيرة محورية بالنسبة إلى المشروعات القومية في مقاطعات كيبيك وبريتاني Brittany[*]، على سبيل المثال. كما تشيع أيضاً داخل تجمُّعات الأقلية، لاسيما في المناطق الحضرية الفقيرة. ويمكن أن تكون الطبقة محدِّداً رئيساً أيضاً مثلما

---

(٢٢) Susan Gal and Kathryn A. Woolard, eds., *Languages and Publics: The Making of Authority* (Manchester: St. Jerome Publishing, 2001).

(٢٣) تعتمد الكثير من التفصيلات التي سأركز عليها فيما يلي على كتاب وولارد. انظر:
Kathryn A. Woolard, *Singular and Plural: Ideologies of Linguistic Authority in 21st Century Catalonia* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

(٢٤) المصدر نفسه، ص٢٢.

(*) مقاطعة وشبه جزيرة في شمال غرب فرنسا يحيط بها المحيط الأطلسي، لا تزال تحتفظ بعاداتها ولهجاتها الخاصة (المترجم).

يعبَّر عن ذلك في اللكنة والنطق. في جميع هذه الحالات، يدلُّ سجل اللغة على هوية محلية مشتركة تتموضع بثبات في مكان محدد، وغالباً ما تعبّر عن شخصيةٍ أو إدراك معين. ويمكن ملاحظةُ ذلك في لكنة «كوكني ـ Cockney» في لندن، والخصائص التي تتميز بها موسيقى الراب في نيويورك أو الساحل الغربي، وفي اللهجة الدارجة المتميزة في سويتو. ومثلما قد نتوقع، هذه الأصالة لا يتم تعلُّمها، فإما أنْ تملكها أو لا تفعل. لكنها لن تحول دون محاولة بعض الناس «أن يتقاربوا» مع الناس العاديين أو أن «يتواضعوا فيتحدثوا بلغتهم». ويحدث أنْ يُعرِّض سياسيون معروفون أنفسهم لمثل هذا الموقف فيصيبهم الإحراج. فقد ظل توني بلير طوال مسيرته السياسية مثاراً للسخرية بسبب زلاته اللغوية المتكررة؛ إذ كان ينتقل من إنكليزية أوكسفورد المتكلِّفة، مضافاً إليها أناقة لهجة ويستمنستر الناعمة، إلى «اللكنة الإنكليزية العادية» التي يتحدث بها الناس العاديون والطبقة العاملة في جنوب لندن. فقد كان يحاول أن يبدو كفتًى من باسيلدون، لكنه في كل مرة فعل ذلك بدا أنه زاد من انزعاج الناس.

أما أيديولوجية إخفاء الهوية Anonymity، فهي التي تقف وراء تمتُّع اللغات المهيمِنة بالشرعية. وتُصنَّف اللغة الإنكليزية في هذا الصدد في المرتبة الأولى. ففي العديد من السياقات، لا ترتبط الإنكليزية بمكان معين، بل من المفترض لها أن تتجاوز المكان وتعلو عليه؛ كونها تنتشر في كل مكان وفي أي مكان. وباعتبارها لغة عالمية مشتركة، كان على الناطقين بها ـ لاسيما في إنكلترا ـ أن يتخلوا عن أهم المطالب المتعلقة بالأصالة، وذلك بسبب قيمتها المعترف بها عالمياً. صحيح أن الكثيرين من الناس، وخاصة من الأمريكيين، يحبون نطقَ لكنة إنكليزية جيدة، لكن هؤلاء الأمريكيين المحبين للغة الإنكليزية Anglophile Americans يعتقدون أنها لغتهم بقدر ما هي لغة هيو غرانت (الممثل الإنكليزي ـ المترجم)، بل والملكة إليزابيث الثانية ذاتها. إنَّ هذه الإيديولوجية مهمة للغاية لأجل حسن سير المجال العام. وهنا إذاً، لا يتعلق الأمر فقط باللغات العالمية كالإنكليزية أو الإسبانية، بل أيضاً بكيفية اشتغال لغة مهيمِنة في مشهد سياسي يضم مجموعات أو مجتمعات مختلفة. وهنا تبدو اللغة الإندونيسية مثالاً جيداً آخر؛ ذلك لأنها أُنشئت كمحاولةٍ لبناء وسيط مشترك تجتمع حوله أمَّةٌ من الجزر، يتحدث سكانها بأكثر من ثلاثمئة لغة.

ومثلما نلاحظ هنا؛ قد تنطبق أيديولوجيات الأصالة وإخفاء الهوية على اللغة نفسها؛ والفروق مهمة وتعتمد على مستوى المسافة أو السياق. فإذا كنتَ من باسيلدون وتسكن في «أوساكس ـ Essex»، فمن الممكن تماماً أن: (أ): تشعرَ بالانزعاج حين يحاول توني بلير التحدث كما لو أنه نشأ بجوارك؛ (ب): وتدعمَ في الوقت نفسه استخدامَ اللغة الإنكليزية كلغة عالمية مشتركة في الأمم المتحدة، لأنك تعترف بأنها مِلكٌ للجميع على قدم المساواة. وبالفعل، فأنْ يلقي الأمين العام للأمم المتحدة خطاباً عاماً باللغة البرتغالية، أو الكورية، أو الآكانية(*)، لاسيما أمام جمهورٍ عالميٍّ أو كوني، يمكن لذلك أنْ يعني إثارةً للانقسام أو الاستبعاد.

وتستند هاتان الإيديولوجيتان على ما أسمتْه وولارد نزعةَ تطبيعٍ سوسيولغوية. ويعني ذلك أن يُنظر إلى الأيديولوجيةِ المعنية بوصفها طبيعية، أو معطاة، أو مقبولة كما هي. أو بمعنًى آخر، أنَّ سلطةَ الأصالة أو إخفاء الهوية في هذه الحالة ليست نتاجاً لقرار بشري، أو هندسة سياسية، أو ظروف اقتصادية.

من الشعب إلى الأداء

ربما شهد اللجوء إلى الهوية ارتفاعاً متزايداً في الفترة الممتدة بين الثلاثينيات والستينيات من القرن العشرين، لكنَّ تحولاتٍ أخرى حدثت منذ ذلك الحين. ففي مجالات البحث، لا يزال علماء الأنثروبولوجيا يتبنّون في غالبيتهم ذلك التوقّع أو الافتراض القائل بأن الهوية الثقافية ثابتة، وأنها عصية على التغيير. ولا يزال ثمة اهتمامٌ أكبر بالاختلافات الغريبة، الخارجة عن المعتاد والمألوف؛ كأنْ يستمر أفراد قبائل الماساي في أداء عملٍ إضافيّ في معسكرات السفاري، ليرقصوا من أجل السياح البريطانيين.

بيد أنَّ المقاربة الأدائية للهوية اكتسبت قوة جذب وموثوقية مع حلول القرن الحادي والعشرين. وبدا ذلك من الجلاء بحيث لم يقتصر على العوالم الافتراضية لنماذج التجسُّد «avatars» في سكاند لايف، بل أيضاً حيث قد لا نتوقع العثور عليها: في الحركات القومية في أوروبا.

(*) لغة تتحدثها مجموعات سكانية في غانا وكوت ديفوار على وجه خاص، ويصل عدد الناطقين بها نحو ثمانية ملايين (المترجم).

لا تحظى القومية في أوروبا بوقع جيد في غالب الأحيان؛ ففيما عدا بعض الاستثناءات، معظمهما يصطف في خانة اليمين، وفي أقصى يمين الطيف السياسي في الغالب؛ كـ«جوبيك ـ Jobbik» في المجر، والجبهة الوطنية في فرنسا، والحزب الوطني البريطاني، على سبيل المثال. تتاجر هذه الأنواع من الأحزاب في كراهية الأجانب، إما بصورة علنية، أو باستخدام تكتيكات تواصلية مشفرة خاصة بها dog-whistle tactics. وفهمُها للهوية ماهويٌّ يعود لمرحلة القرن العشرين، أما إدراكُها للغة واستخدامِها فيستند إلى أيديولوجية الأصالة والتطبيع السوسيولغوي. ويضيف الحزب الوطني البريطاني إلى هذا كله استخدامَ لغة إمبريالية تتحرك في الاتجاه المعاكس: ففي أحد منشورات موقعه على الإنترنت، يقول إن «تاور هاملتس ـ Tower Hamlets» في لندن «استُعمِرت» من قِبل مهاجرين من العالم الثالث وشُرّد «سكانها الأصليون»(٢٥).

ويجسد مثال كتالونيا حالة مختلفة. تبنَّت إسبانيا بعد سقوط دكتاتورية فرانسيسكو فرانكو دستوراً جديداً في عام ١٩٧٨. صارت كتالونيا إحدى «المجتمعات المتمتعة باستقلال ذاتي»، وحظيت بقوة معتبرة، وبدرجة كبيرة من الحكم الذاتي. وكتالونيا هي إحدى أكبر هذه المجتمعات السبعة عشر من حيث عدد السكان، ومِن أغناها أيضاً في إسبانيا. وتختلف اللغة الإقليمية الكتالونية عن الإسبانية (أو القشتالية مثلما تُعرف في إسبانيا بصورة عامة)؛ إذ ليست لهجة إسبانية مثلما يفترض الناس في بعض الأحيان. فقد استندت سلطة كتالان في فترة الثمانينيات من القرن الماضي إلى نوع من أيديولوجية الأصالة التي وصفناها آنفاً. واعتُبر أن الكتالونيين وُلدوا بهوية كتالونية أصيلة لم تُصنع. لكن الأمر تغيّر بمرور الوقت، وانحسرت أفضليةُ التجذر المحلي و«اللغة الأم»، لتفسح المجالَ لإضفاء المزيد من المرونة على مسائل الانتماء والهوية، وهو شعور يمكن من خلاله صُنع الأصالة، لا تلقّيها كمعطى.

بدأت وولارد دراساتها عن سياسات الهوية في كتالونيا عام ١٩٧٩، مباشرة مع بداية مرحلة ما بعد فرانكو. وكان المكان اختياراً ممتازاً لبحثٍ

(٢٥) <https://www.bnp.org.uk/news/national/videopain-indigenous-community-ignored> (accessed 14 October 2016).

ميدانيٍّ بالنسبة إلى أي عالم في الأنثروبولوجيا اللغوية. فقد امتلكت اللغةُ الكتالانية قاعدة كبيرة ومستقرة في صفوف الناطقين بها، وأدت أيضاً دوراً رئيساً في العمل السياسي للحزبيين الذين كانوا يريدون التأكيد على تميُّز كتالونيا وخصوصيتها. وأكثر من ذلك، حظيت اللغة والهوية بقيمة ومكانة متميزتين لأن اقتصاد كتالونيا قوي مقارنة بمناطق أخرى في إسبانيا. لكن الناطقين بها من السكان الأصليين لا يشكلون أقلية في السياق الأكبر لإسبانيا فحسب؛ فقد هاجر ما يقرب من ثلاثة أرباع السكان إلى داخل مجتمع الحكم الذاتي نفسه منذ عام ١٩٠٠. واليوم، أقل من ثلث السكان يتحدثون اللغة الكتالونية كلغة أولى، وخمسة وخمسون بالمئة منهم هم من الناطقين باللغة القشتالية[٢٦].

منذ السنوات الأولى للحكم الذاتي، وضعت حكومة كتالونيا الجديدة عدداً من السياسات اللغوية بهدف تعزيز شعورٍ محددٍ بالهوية الوطنية. وقد أُنجز الكثير من العمل في هذا الصدد من خلال نظام التعليم؛ إذ طُلب من المدارس، وعلى نحو متزايد خلال الثمانينيات، أن تقدم دروساً في اللغة الكتالانية، كوسيلة اختيارية في البداية، ثم في النهاية صارت الوسيلةَ الرئيسةَ للتعليم. وبحلول عام ٢٠٠٠، كانت معظم المناهج الدراسية قد حُررت باللغة الكتالانية.

ليس من المفاجئ إذاً أن وولارد قضت الكثير من عملها الميداني في المدارس، وذلك بالنظر إلى أهمية السياسة التعليمية فيما أسمتْه بـ«مشروع الهوية» في كتالونيا. وفي عام ١٩٨٧، اهتمت بدراسة أحد الصفوف الدراسية التي تضم مراهقين في إحدى المدارس الثانوية التي تبنّت حيثيات المشهد الكتالوني. استقطبت المدرسة مجموعة مختلفة من الأطفال، فكانت مزيجاً واضحاً من القادمين من الأسر الناطقة باللغة الكتالانية والقشتالية. وفي حالة هذه الأخيرة، كان الأطفال أبناء أو أحفاد مهاجرين من الطبقة العاملة. وتوصلت وولارد إلى تأكيد ما نلاحظه، بشكل عام، في السياقات الأخرى التي تُصاغ فيها سياسات الهوية وفق مفردات ماهوية. فقد تمايز الناطقون باللغة الكتالانية والقشتالية بصورة عامة، إذ اعتُبر أعضاء المجموعة

(٢٦) Woolard, Ibid., pp. 3-7.

الثانية والقادمون من عائلات من الطبقة العاملة غيرَ محليين (حتى مع استقرارهم في المنطقة لبضعة أجيال). واستمعت وولارد في مناقشاتها إلى المراهقين الذين قالوا إن اللغة القشتالية كانت جافة، وفجة، وركيكة مقارنة بالكتالونية. يقول أحدهم: «لنقل إن الذين يتحدثون القشتالية هم أشخاص ليس لديهم الكثير من الثقافة»[٢٧]. أثار هذا الأمر جدلاً حاداً، زاد من تأكيده شعورُ الطلاب الناطقين باللغة القشتالية بالتهميش المؤسساتي (وبين زملائهم). وقال بعضهم أيضاً إنهم صاروا يشعرون بالإحراج والخجل حين يتحدثون باللغة الكتالانية، كما لو كانوا يصطنعونها أو لا يملكون الحق في التكلم بها.

في عام ٢٠٠٧، تمكنت وولارد من تعقُّب العديد من الأشخاص الذين قابلتهم لأول مرة حين كانوا طلاباً في الثمانينيات. وعددٌ كبير ممن كانت القشتالية لغتَهم الأولى وعبَّروا وقتها عن شعورهم بالإقصاء من «مشروع الهوية» ذي الطابع القومي، باتت مواقفُهم مختلفة بوضوح بعد أن صاروا في منتصف الثلاثينيات من العمر؛ إذ يعرِّف معظم هؤلاء الرجال والنساء أنفسَهم اليومَ ككتالونيين، ويتحدثون اللغة بثقة متزايدة، بل ويشعرون أنها لغتهم الخاصة. وعلى الرغم من أن معاناة سنوات المراهقة تلك لم تختفِ من ذاكرتهم: فالإقصاء الذي شعروا به كان حقيقياً وذا دلالة، إلا أنهم قللوا من أهمية ذلك وتجاوزوا صفحة سن المراهقة. وإضافة إلى ذلك، لم يكن تحقُّق الهوية الكتالونية بحاجة بالضرورة إلى مشروعاتٍ أو بياناتٍ سياسية كبيرة؛ وقد أكد معظمهم بالفعل أنها كانت مسألةً شخصيةً تخص الأفراد وحدهم، وسخروا من التعبيرات القومية الجياشة. لقد صارت مقاربتُهم للهوية «نموذجاً جامعاً للكينونة دون أن يضطروا للاختيار بين نموذجين»[٢٨].

ولم تتعقب وولارد مبحوثيها الأصليين حين عادت إلى بحثها في عام ٢٠٠٧ فحسب؛ بل أعادت إنجازَ الدراسة نفسها وفي المدرسة نفسها، حيث وجدت وضعاً مختلفاً تماماً؛ إذ لم تختفِ المشاجرات والمشاحنات بين الأطفال، لكنها كانت بلا صلة باللغة التي يتحدثون بها مع العائلة.

---

(٢٧) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص٢٢٣.

(٢٨) المصدر نفسه، ص٢٩٦.

ففي هذه المرة، لا يعتقد المراهقون أن اللغة تُشكل الهوية مثلما كانت الحال لدى أقرانهم في عام ١٩٨٧. لقد فقدت الكتالونية والقشتالية هذا الدور الأيقوني، لأنها حين سألت الشباب كيف يُعرِّفون بعضهم بعضاً، لم يُحِل أيٌّ منهم إلى اللغة كعلامةٍ مميزة للهوية؛ بل أحالوا في ذلك إلى سبل الأناقة كالملابس والموسيقى وغيرها من المنتجات التي تهم اليافعين. بمعنًى آخر، صارت الكتالونية كلغة، وفقاً للمصطلحات الموصوفة آنفاً، أكثر إخفاءً للهوية؛ إذ باتت متاحة للجميع. كما أُتيحت لأي شخص يختار تبنّيها كهوية، فكان المعيارُ الأساسي هو الالتزام بتميُّز الهوية نفسها. ولقد سمعت وولارد مراراً وتكراراً جواباً على ذلك يقول: «ليس لدينا أيُّ مشكلة هنا»[٢٩].

وتدرك وولارد ما يخفيه مثلُ هذا الإقرار المثالي؛ فالوضع في كتالونيا أكثر تعقيداً من ذلك؛ إذ لانزال نسمع عن الناطقين المحليين باللغة القشتالية الذين لا يشعرون بالراحة والمقبولية، بل لايزال شعورهم بالتهميش قائماً؛ من دون الحديث عن موجات الوافدين الجدد إلى كتالونيا من أفريقيا وخارجها. لكن التحولات الحاصلة على المستوى الجزئي في العلاقات الشخصية، وكذا على مستوى السياسة الوطنية مهمةٌ ومعتبرة. فرئيس كتالونيا بين عامَي ٢٠٠٦ و٢٠١٠ قدِم من عائلة تنتمي إلى الطبقة العاملة وتمتد جذورها إلى أندلسيا؛ لقد كان نطقه للكتالانية سيئاً وسُخر منه في كثير من الأحيان بسبب ذلك، وعلى الرغم من ذلك صار رئيساً. ومنذ عام ٢٠١٠، بدأ الكتالونيون في الاحتجاج من أجل الاستقلال عن بقية إسبانيا. وتظاهر أكثر من مليون ونصف المليون شخص في شوارع برشلونة في أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢، مطالبين بـ«الحق في تقرير» مستقبلهم، وحملوا لافتات كُتبت بالكتالونية تقول: «كتالونيا دولة أوروبية جديدة ـ Catalonia, new state in Europe». لكن وفي تلك المسيرة، وفي الحملات اللاحقة، لم يكن السكان الأصليون هم من يقود الصدارة بمفردهم على طريقة القوميين الكلاسيكيين؛ بل ساروا جنباً على جنب مع الناطقين باللغة القشتالية.

(٢٩) المصدر نفسه، ص٢٥٤.



لم تكن قضية محكمة عام ١٩٧٦ نهايةَ الطريق بالنسبة إلى مجلس ماشپي القبلي. فقد ثابروا حتى مُنحوا اعترافاً فيدرالياً بوصفهم قبيلة، وذلك في قرار صادر عن مكتب الشؤون الهندية في عام ٢٠٠٧. وقد أحال المكتب في قراره النهائي مطولاً إلى القضية القانونية التي رُفعت في سبعينيات القرن العشرين، وحاجج أنه على عكس الرأي السائد في ذلك الوقت، ليس التميُّز الثقافي معياراً ضرورياً للاعتراف بهم كمجتمع متميز. وفي هذا الصدد، قدم القرار النهائي تقييماً صارخاً لأدلة الخبراء المقدمة لدعم الدفاع يقول بأنها كانت غير مادية وغير واقعية. فقد كانت غير مادية؛ لأن لوائح مكتب الشؤون الهندية «لا تتطلب من الملتمِس أن يثبت حفاظَه على «التميز الثقافي» حتى يصير قبيلة أو مجتمعاً هندياً». وكانت غير واقعية؛ لأن هذه الثقافة المطلوبة تُوُقِّع منها الثباتُ وعدمُ التغير على الإطلاق. وفي هذا الصدد، فإن القرار النهائي الصادر حينها كان غيرَ قابلٍ للتصديق؛ إذ أحال إلى وجهة نظر أدلى بها خبير في التاريخ (رددها القاضي وعززها رأي هيئة المحلفين)، والقائلة بأن الأمر «يتطلب ثقافةً غير قابلة للتغير، بما في ذلك الحفاظ على الدين التقليدي والاستقلال الاجتماعي الكامل عن المجتمع غير الهندي»[٣٠].

في عام ٢٠٠١، نشرت عالمة بارزة في الأنثروبولوجيا القانونية دراسة عن الثقافة والحقوق لاحظت فيها موقفاً محيراً[٣١]. فمن جهة أولى، ثمة إقرارٌ علميٌّ داخل الأوساط الأكاديمية بأن الثقافة مرنة وتتغير باستمرار. كما اعترف الأكاديميون منذ فترة طويلة، وكذلك الأمم المتحدة، أن فهمنا للحقوق عرضة بدوره للتغيير، والتعديل، والتوسع. فمنذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام ١٩٤٨ وتركيزه على الفرد، واصل المجتمع الدولي في التصديق على مجموعة من الإعلانات والاتفاقيات القائمة على هويات

(٣٠) <https://www.bia.gov/cs/groups/xofa/documents/text/idc-001338.pdf> (accessed 17 October 2016).

(٣١) Sally Engle Merry, "Changing Rights, Changing Culture," in: Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson, eds., *Culture and Rights: Anthropological Perspectives* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001), pp. 31-55.

أكثر تحديداً وفئوية، بما في ذلك الأطفال والنساء ومجتمعات السكان الأصليين. ومن جهة ثانية، وعلى الرغم من هذه الأشكال المتنوعة من الاعتراف، استمر النظر إلى الثقافة والحقوق، في ميادين النضال الحقوقي وصنع السياسات، بوصفهما ثابتيْن ومتضاديْن.

ولستُ أدري ما إذا كان مؤلفو القرار النهائي الذي صدر عن مكتب الشؤون الهندية بشأن ماشپي (في السبعينيات ـ المترجم) قد قرؤوا شيئاً عن النظرية الأنثروبولوجية للثقافة، لكنّ أيَّ أستاذ في الأنثروبولوجيا سيشعر بالغثيان، حيال مثل هذا التعنيف الكامن في الفكرة القائلة إنَّ على الهنود امتلاك «ثقافةٍ ثابتةٍ لم تتغير»، لأجل أن يتم الاعتراف بهم كمجتمع متميز له حقوق قائمة بوصفهم مجموعة.

ليست الثقافة إذاً ببعيدة عن المعنى الذي أسبغه الماشپي على المجتمع والهوية أو طارئة عليه. فالمجلس القبلي، ومنذ تأسيسه في سبعينيات القرن العشرين، وضع الثقافةَ في مقدمة وقلب جهوده الرامية إلى كسب السيادة والاعتراف. وفي عام ١٩٩٣، أُطلِق مشروعُ استعادة اللغة، حيث يقول مؤسِّسُه: «إن استعادةَ لغتنا هي إحدى وسائل إصلاح الحلقة المكسورة من الضياع والمعاناة الثقافية. فأنْ تكون قادراً على فهم اللغة والتحدث بها يعني أن ترى العالم بعيون عائلاتنا التي تمتد لقرون مضت. وهذه ليست سوى إحدى الطرائق التي تجعلنا على اتصال بشعوبنا، وبالأرض، وبالفلسفات والحقائق التي قدمها لنا الخالق»[(٣٢)]. وفي عام ٢٠٠٩، أنشأ المجلس القبلي وزارةً للغات هدفُها «الاعترافُ بدور اللغة المركزي في حماية عادات الناس، وثقافتهم، ورفاهتهم الروحية»[(٣٣)]. ربما نلاحظ في هذا كله أيديولوجيةً لغويةً للأصالة. وإذا كان الأمر كذلك، فهي تمتزج اليوم مع الاعتراف القائل إن هذه الأصالة تحتاج إلى جهود مستمرة لتنميتها، وأنها لا تولد من فراغ.

(٣٢) Jessie "Little Doe" Baird, <http://www.wlrp.org> (accessed 18 October 2016).

(٣٣) <http://www.mashpeewampanoagtribe.com/human_services> (accessed 18 October 2016).

الفصل السابع

السلطة

حين وصلت «أنيت وينر ـ Annette Weiner» لأول مرة إلى جزر تروبرياند، عام ١٩٧١، على خطا الراحل العظيم «برونيسلاف مالينوفسكي»، صُدمت لما اعتبرتْه ثغرات عثرت عليها فيما قدمه الرجل من عروض وتحليلات. ربما يثبت ذلك أن لكل الآباء المؤسسين نُقاداً، وأنَّ التحليلات الأنثروبولوجية تظل جميعها جزئية، مهما أحالت الثقة العليا في صاحب التحليل إلى عكس ذلك، مثلما هي الحال مع مالينوفسكي. فإذا اعتبرنا أن الرجل قدّم عرضاً شاملاً ـ وموثوقاً ـ سنكون مخطئين؛ إذ أوضحت وينر أنه أهمل جوانبَ ومجالاتٍ مهمة عن الحياة في تروبرياند، كثير منها يتصل بالمرأة[1]. فأنت إذا قرأت إنتاج مالينوفسكي لظننتَ أن نساء تروبرياند لا صلة لهن بمجال الإنتاج والتبادل، على سبيل المثال، إذ انصب تركيزه على حلقة كولا والتبادلات الثانوية التي تجري من حولها؛ وكلها تتم بين الرجال فقط.

وبالفعل، قد تظن بسهولة أن حالة تروبرياند هي تأكيدٌ للصورة النمطية الشائعة عن الأدوار الجنسية والجندرية: أي إن الرجال ينتجون والنساء للإنجاب؛ إن الرجال ينتمون إلى العام فيما تنتمي النسوة إلى الخاص؛ إن الرجال يمارسون «الثقافة» (كالسياسة والعمل) والنساء يعملن عمل «الطبيعة» (كالحمل والطبخ). لكنك بذلك ستكون مخطئاً. تنطلق وينر من مثال تروبرياند لتلقي الضوء على العديد من المشكلات في هذا النمط من التفكير؛ أهمها أنه لا يصف الوضع الإمبريقي على الأرض. فالنساء ينتجْن بالفعل؛

(١) Annette B. Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving* (Berkeley, CA: University of California Press, 1992).

إنهن يصنعن اللباس من أوراق الموز والألياف، ويتحكّمْن في تداوله أيضاً. ولهذا اللباس قيمة كبيرة، لأنه ضروري للحفاظ على علاقات النسب القائم على الأمومة واستقرارها السياسي (إذ تقوم ثقافة تروبرياند على نظام متمحور حول الأم). فعند وفاة أحد أقارب الأم، توزع النساء القماش باعتباره ثروة تُعين على تسوية الديون الاجتماعية للمتوفى، والمتراكمة على مدار حياته. ويحيل الأمر هنا إلى حالة مثالية؛ فهذا القماش جديد وغير مستخدم لأن هذه الجِدة ترمز إلى نقاء السلالة القائمة على نسب الأم (على النقيض من أشياء كولا، التي كما ذكرنا، تكتسب قيمتها مع الوقت والتداول). وعلى الرغم من أن الملابس ليست شكلاً من أشكال السلطة السياسية أو الاقتصادية المباشرة، إلا أنها توفر للمرأة أشكالاً مهمة من الفاعلية الفردية Agency، والاستقلالية Autonomy. وبعبارة أخرى، فإن التسلسل الهرمي للعلاقات الجندرية ليس مقطوعاً ولا جامداً مثلما قد يبدو. ثمة فكرة أخرى توضحها وينر، هي أن مالينوفسكي يعيد إنتاج تحيزاتِ تنشئتِه الخاصة، لأنه، وباختصار، يقدم سردية ذكورية؛ تقول وينر: «بالنسبة إليّ، كان سؤالي الأول في تروبرياند هو: هل كان مالينوفسكي سيتجاهل الملابس المصنوعة من الألياف وأوراق الموز التي تصنعها النساء في تروبرياند لو أن الرجال هم من أنتجوها وتبادلوها؟»[٢]. من الضروري الانتباه إلى حقيقة أن «السكان الأصليين» قد يكون لديهم أكثر من وجهة نظر واحدة وفق مفردات السلطة التي تمارسها الإثنوغرافيا. وقد أشرتُ في ثنايا هذا الكتاب إلى العبارة الشهيرة التي أوجزها مالينوفسكي عن مهمة الأنثروبولوجيا؛ وهي تقديمُ «وجهة نظر الساكن الأصلي». وبالتأكيد، يمكننا الآن أن ندرك أنه لدينا خلاصة أفضل منها هي **وجهات نظر السكان الأصليين**، وإنْ كانت أقل جاذبية ودقة. أي إن المبتغى ليس فقط في «رؤيته (هو) لعالمه»، مثلما فصّل مالينوفسكي عام ١٩٢٢ مستخدماً أسلوب الضمير المذكَّر (هو)؛ بل أن يشرع بالنظر إلى وجهة نظرهن (هنَّ) أيضاً.

لقد بدأتُ هذا الفصل بما يشبه العودة إلى آليات الأنثروبولوجيا أو طريقة عرضها، بدلاً من النتائج التي توصلَت إليها. وإنّ هذا لهو شيء مهم

(٢) المصدر نفسه، ص١٢.

للغاية، لأنه حين يتصل الأمر بالتركيز على «السلطة»، تكون الأنثروبولوجيا في مكانها الصحيح، حيث السلطةُ هي موضوعُها الخاص، إضافة إلى كيفية تحديد موقع هذه السلطة وفهمها داخل الديناميات العامة للحياة الاجتماعية الثقافية.

ويقدم لنا مالينوفسكي موضوعاً ممتازاً للتعلم في هذا الصدد. فخطابه الأنيق، وأسلوبه الكتابي الواثق، لا يتركان مجالاً للشك في السلطة التي تحظى بها تحليلاته. لكن ويالالمفارقة؛ لأن ما نراه هنا هو الكيفية التي يعمد بها أحد أشكال السلطة ـ وهي هنا السلطة الإثنوغرافية ـ إلى إعادة تعزيز مجموعة أكثر عمومية من الافتراضات، حول السلطة ذاتها.

«مشكلات مع النساء»

إنّ إنتاج القماش في تروبرياند ليس سوى بداية القصة. تلاحظ وينر أن ما نجده في جميع أنحاء السجل الإثنوغرافي هو أن اللباس كثيراً ما يكون رمزاً رئيساً للسلطة والقوة السياسية، وذلك انطلاقاً من عباءات زعماء القبائل وحُصُرهم، إلى أردية الملوك، والثياب الكنسية، ووصولاً إلى أكفان الموتى المقدسة. والنساء في غالب الأحيان هنَّ مَن يتكفلن بإنتاج هذا كلّه. وحالة تروبرياند هي في هذا الصدد مثال آخر عن ذلك وإنْ كان بسيطاً؛ إذ يُعدُّ اللباس رمزاً مهيمناً للقوة، أو المكانة، أو السلطة في أجزاء كثيرة من بولينيزيا والمحيط الهادئ الشاسع. وقد جادلتْ وينر أيضاً بأن فهْم حجة موس عن الهدية ـ والتي تقول إن كل هدية تطالب بمقابل معادل لها بسبب «روحها» التي تملك (أو الهاوو، في المثال الماوري الشهير) ـ إنما يتطلب إدراكَ الأهمية السياسية لعباءات الماوري، التي هي، مثل الأشياء الثمينة في حلقة كولا، تحوي في ذاتها شيئاً من الشخصية أو الفاعلية الفردية[٣].

ولتصحيح وجهات النظر الجزئية هذه، فإن العديد من الأمثلة الإثنوغرافية التي عرضناها حتى الآن تطرح تساؤلاً بشأن سيادة النظام البطريركي. لقد أعطى مالينوفسكي النساءَ مساحة ضئيلة في تحليله بالفعل. لكن وينر بدورها تشير إلى أن السلطة والفاعلية الفردية التي تحظى بها المرأة

(٣) المصدر نفسه، ص٦٣ ـ ٦٤.

من خلال إنتاج اللباس محدودةٌ مقارنة بسلطة الرجل. ولنتذكر كيف يظهر الطابع الجندري بوضوح في مثال تعقيدات الشرف وغسل العار؛ حيث الرجال هم من يفوزون بالشرف بينما تفقده النساء. ثم لدينا مثال الباسوتو وسر الأبقار الغامض؛ حيث لا تُفيد المرأة من ذلك إطلاقاً، إذ يستخدم رجال باسوتو الغموض المحيط بالماشية لتأكيد سلطتهم داخل الأسرة وفي المجتمع. كما يمكننا الحديث عن فكرة ثروة العروس التي يعتمد عليها جزء كبير من تقليد غموض الأبقار؛ إذ اعتبر كثيرون من النقاد، من المبشرين الفيكتوريين، إلى الناشطات النسويات المعاصرات، أن ذلك يشبه معاملة النساء كسلع تُشترى وتُباع. فإذا ما انتقلنا إلى نظم القرابة القائمة على نسب الأم، ألنْ تعثر بلا شك على شكل من أشكال السلطة التي تمثلها النساء؟ لكنك وفي الوقت نفسه، إذا قرأتَ عن سردية العلاقات السياسية في هذا النوع من المجتمعات، فعذرك مقبول إذا ما لاحظتَ أن بؤرة التركيز فيها هو الاعترافُ باختلاف نمط الرجال الذين يتولَّون المسؤولية فحسب؛ إذ ليسوا أزواجَ النساء، بل إخوانُهن من الذكور. وماذا عن موضوع «الدم» بشكل عام؟ لقد ناقشنا كيف أن الدم هو رمز قوي للحيوية والحياة، لكننا لاحظنا أيضاً كيف يرتبط بفكرة تعرُّض الإناث للَوثة، وبالخطر، وبالموت. وربما أعادت النساء «المعاصرات» من البراهمة في ڤاذيما تشكيلَ نطاق العزلة الشهرية والمحظورات ومداها، لكن الممارسة نفسها لا تزال قائمة؛ بل الأدهى أن الكثيرات من النساء أنفسهن لديهن إصرار على استمرارها.

فهل يتصل ذلك إذاً بكوْن الثقافات هي دوماً نظم بطريركية في نهاية المطاف؟ وهل النساء هن الجنس الثاني؟

الجواب الأقصر عن هذا السؤال هو: لا. أما الإجابة الأطول بعض الشيء فتقول إنه مثال عن الأسئلة الخطأ التي تُطرح عادةً. ولا تهدف أيٌّ من الإجابتين إلى إنكار، أو التقليل من شأن العديد من السبل التي طغت من خلالها أدوارُ الرجل الاجتماعية على أدوار النساء ومواقعهن؛ بل والنساء أنفسهن. كما أنه ليس تجاهلاً للقوة البارزة الناتجة عن ذلك. تعني الإجابة بـ«لا»، في حالة الإجابة بها، التأكيدَ أننا لا نستطيع اعتبار العلاقات الجندرية علاقات طبيعية واعتيادية؛ فلا يمكننا أن نقول، في وعينا الأنثروبولوجي، وبالاعتماد على الأدلة الإثنوغرافية، إن حلقةَ كولا، أو سر

الأبقار الغامض، أو حتى عادات وقوانين الميراث التي شكلت مأساة داونتن آبي، تدل على حقيقة واحدة تقول إنَّ الرجال هم من يحتل موقع القمة بالماهية؛ دائماً وأبداً.

أما في حالة الإجابة بأنها «الأسئلة الخاطئة»، فسنتوقف عند فكرتين اثنتين. **الأولى** هي مسألة بسيطة تتصل بالمنظور Perspective، وبالكيفية التي تشكل بها سياسات القيمة تقييمَنا للسلطة، والمكانة، والقوة. فماذا لو وضعنا إنتاج اللباس في مركز تحليلاتنا؟ أو تربية الأطفال مثلاً؟ أو في هذا الصدد أيضاً، الدور الذي يقوم به معلمو المدارس الابتدائية حين يكون معظمهم من النساء وفي العديد من الأمكنة؟ فإذا كان ثمة مِن «نظام بطريركي» خارجاً عنا أو في داخلنا، فإنما يعكس شيئاً مشابهاً لما أوردناه في فصل سابق من هذا الكتاب حين تحدثنا عن اللقاء الذي تواجَهَ فيه المبشرون الأوروبيون وسكان أفريقيا؛ وأقصد به حالةَ استعمار الوعي Colonization of Consciousness.

الفكرة **الثانية** أقل وضوحاً لكنها قد تكون أكثر أهمية؛ وهنا لا يتعلق الأمر بالمنظور، بل التساؤل في بعض الحالات عما إذا كان ثمة شيءٌ ثابت يحتاج لأنْ يُدرك. إذ يعتبر بعض علماء الأنثروبولوجيا أن الخطأ كامن في افتراض أن «الرجال» و«النساء» هناك يخوضون النمطَ نفسَه من الصراع ويلعبون اللعبة نفسها مثلنا؛ بوصفهم الشخصيات الرئيسة في مشهد محدد.

هذه الحجة قدَّمها عديد من علماء الأنثروبولوجيا، لكننا نعثر على تعبيرها الرئيس في أعمال «مارلين ستراثرن ـ Marilyn Strathern»، فقد تبلورت هذه الفكرة في كتابها الموسوم بـ: «**جنسُ الهدية: مشكلات المرأة ومشكلات المجتمع في ميلانيزيا** ـ *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*»، الذي نُشر عام ١٩٨٨. وترتبط «المشكلات» التي تشير إليها ستراثرن في العنوان الفرعي للكتاب، بافتراضات المحللين الغربيين ـ من بينهم علماء في الأنثروبولوجيا ونسويات وأخصائيو الأنثروبولوجيا النسوية ـ حول العلاقات الجندرية في ميلانيزيا؛ إذ ترى أن العديد من الانتقادات الغربية الموجهة للعلاقات الجندرية وهيمنة الذكور على النساء، لا تكاد تبلغ وجهةَ نظر السكان الأصليين أنفسهم رجالاً

ونساءً بالقدر الكافي من الفهم. في الواقع، يبدو الأمر كما لو أن الباحثة تدعونا للابتعاد تماماً عن هذه الاستعارة التي تفترض أن جميع الاختلافات التي يمكننا تصنيفُها وتعدادُها تستند إلى المسببات نفسها.

سأركز في القسم الأكبر مما سيلي من هذا الفصل على فكرة المنظور Perspective، كما أننا سنعثر على صدًى لمقاربات ستراثرن في مثالَين من الأمثلة الواردة فيه (وهما: دراسة للفتوى في مصر، والصيادون جامعو الثمار من قبائل «الشوونغ ـ Chewong»). سنبدأ أولاً بتوضيح فكرة المنظور عبر العودة للممارسة المتعلقة بثروة العروس. فهي بلا شك تُحيل إلى مسألة السلطة في مواجهة فكرة ما يسمى بـ «مشكلة مع النساء ـ Problem with Women».

الأجيال والجندر

إنَّ ثروة العروس هي ممارسة يقوم بها طرفٌ أول (عادةً ما يكون والدَي الرجل أو أحد أقربائه) بحيث يعطي أشياءَ معينة (وهي في العادة ليست مالاً أو سلعاً للاستخدام اليومي فقط، بل أشياء خاصة أيضاً) لطرف آخر (هو عادةً والدا المرأة أو أقاربها) بمناسبة الزواج. ومثلما أشرتُ آنفاً، فإن مصطلح «ثروة العروس» قد يفاجئ بعض القراء المعاصرين الذين ربما اعتبروه لباقة اصطلاحية وأسلوب تلطُّفٍ politically correct euphemism، يخفي في الحقيقة ممارسةً تقوم على معاملة النساء كأنهن سلعة. وبالفعل، فإذا عدنا إلى حقبة مبكرة، لوجدنا أنَّ الاسم المعتمد كان «سعر العروس ـ Bride Price»، وهو اسم قد يبدو أكثر قرباً من المعنى. لكن، ومنذ العام ١٩٣١، اقترح عالم الأنثروبولوجيا الشهير «إ.إ إيفانز بريتشارد ـ E.E. Evans-Pritchard»، التخلي عن مصطلح «سعر العروس» تماماً، إذ اعتبره مضللاً جداً[٤]. وبُني هذا الاقتراح في سياق مناقشة أُجريت على مدار عامين على صفحات مجلة شهيرة، حيث اقتُرح العديد من المصطلحات الممكنة، بعضها كان غريباً. وقد جادل إيفانز ـ بريتشارد بأن ثروة العروس كان أفضلها

(٤) في الواقع، لم يكن قد اشتهر بعدُ في ذلك الوقت؛ فقد سطع نجمه في وقت لاحق من ذلك التاريخ. وسنأتي إلى تفصيل بعض مما ورد في هذا العمل الممتاز في الفصل التالي.

جميعاً، وعبَّر عن رضاه لأن مصطلح سعر العروس لم يكن يحظى بالتأييد على أي حال:

«يبدو على الأقل أن ثمة اتفاقاً تاماً إلى حدٍّ ما بين المتخصصين في فكرة واحدة هي عدم الرغبة في الاحتفاظ بعبارة: «سعر العروس». توجد أسباب وجيهة لاستبعاد المصطلح من الأدبيات الإثنيولوجية لأنه، وفي أحسن الأحوال، لا يركز إلا على واحدة من وظائف هذه الثروة، وهي الوظيفة الاقتصادية، مستبعداً الوظائف الاجتماعية الهامة الأخرى، ولأنها عبارة قد تشجع المواطن العادي، في أسوأ الأحوال، على الاعتقاد بأن «السعر ـ purchase» المستخدم في هذا السياق هو مرادف لمعنى «الشراء» باللغة الإنكليزية. ومنه نجد الناس وقد اعتقدوا أن الزوجات يُشترين ويُبعن في أفريقيا بالطريقة نفسها التي تباع بها السلع وتُشترى في الأسواق الأوروبية. وإنه لمن الصعب تقدير حجم الضرر الذي لحق بالأفارقة بسبب هذا الجهل»[٥].

كان إيفانز ـ بريتشارد على حق. ومثلما ستؤكده بقية صفحات هذا الكتاب، لا نستطيع افتراضَ كونيّةِ الفهم الغربي لمصطلحات التبادل والعلاقات الجندرية والشخصية الاجتماعية. وأن فهماً محدداً لكل منها سيؤدي إلى اعتبار ثروة العروس دليلاً لا لبس فيه على تبعية المرأة، أو مكانتِها الثانوية، أو تحوُّلها إلى سلعة.

لكنّ موضوعاً كهذا لا بد له من استفاضة، لأن الأمر حين يتصل بمسائل السلطة، فإن ثروة العروس إنما تحيل في المقام الأول إلى تقسيم فيما بين الأجيال وليس إلى تقسيم ذي طبيعة جندرية. وإنَّ التركيز على العروس هنا لَهُو أمرٌ مضلل من نواحٍ عدة، أهمها أن ثروة العروس لا تنتقل في معظم الحالات إلى العروس بذاتها، بل إلى والديها. ويمكننا هنا بالفعل تقديم حجة مفيدة هي أننا إذا أردنا العثور على مصدر للتفاوت في المجتمعات البشرية، فعلينا إذاً التفكير في العُمر، لا في الجنس أو الجندر؛ إذ إنَّ اتخاذ القرارات منوط بكبار السن في معظم الحالات تقريباً. بل الأهم

---

(٥) E. E. Evans-Pritchard, "An Alternative Term for "Bride-price"," *Man*, vol. 31 (1931), p. 36.

من ذلك أن ثروة العروس إنما تشكل في أحايين كثيرة مصدرَ تمكينٍ للمرأة.

دعونا ننظر في هذا من خلال التحول إلى مثالٍ عن ثروة العروس في الصين. درس «يانشيانغ يان ـ Yunxiang Yan» تحولات الحياة الاجتماعية والثقافية في قرية تقع في شمال شرق الصين لمدة تقرب من ثلاثين عاماً. ويمكن توصيف عمله بصورة عامة بما أسماه بـ«فردنة المجتمع الصيني»(٦). وقد حدث العديد من هذه التغييرات منذ سني الثمانينيات حين شرعت الصين في إعادة تنظيم اقتصادها على أساس تبني المزيد من خيارات السوق. واستدلت عملية إعادة التنظيم هذه بديناميات العولمة بقوة، بما في ذلك تدفقات الأفكار وخطاب النزعة الفردانية. كما يؤكد يان أيضاً بأنه ومنذ عام ١٩٤٩، عمد الحزب الشيوعي الصيني إلى تنفيذ سياسات أسهمت في هذه التحولات، وبصورة مفارِقة في كثير من الأحيان؛ إذ استندت تلك السياسات إلى المبادئ الاشتراكية الخاصة بالنزعة الجماعاتية communitarianism والتبادلية mutuality(*).

مدار إحدى هذه السياسات كان إلغاء ثروة العروس؛ إذ حظر الحزب مدفوعات الزواج خلال سنوات الخمسينيات، فقد اعتبر الشيوعيون ثروةَ العروس ممارسةً متخلفةً وتقليدية تقف في طريق التحديث الاشتراكي. فالحزب الشيوعي الصيني استهدف إعادةَ توجيه الروابط الاجتماعية بعيداً عن الأسرة الممتدة، وتشجيعَ مثال الأسرة النووية التي يمكن أن يكون للدولة فيها دور أكثر وضوحاً. وثمة عامل آخر هنا، هو التقاليد القوية لـ«طاعة الوالدين ـ Filial Piety». وفي مناطق الصين حيث تهيمن الكونفوشيوسية، يتطلب مثلُ هذا المثل الأعلى الخضوع لطاعة الوالدين، والتي لا تقتصر على احترام رغباتهم ورعايتهم في سن الشيخوخة، بل اتخاذ الآباء القرارات

(٦) Yunxiang Yan, *The Individualization of Chinese Society* (London: Bloomsbury, 2009).

(*) يمكن اعتبار سياسة الطفل الواحد طويلة الأمد في الصين (وإن لم يعد معمولاً بها اليوم) جزءًا من هذه الصورة، برغم أنها سياسة لم تؤثر على ديناميات الأسرة في نمط القرية الريفية التي درسها يان مثلما حدث في المناطق الحضرية. أيضاً، تذكر عالمة الأنثروبولوجيا الفنلندية «آني كاجانوس ـ Anni Kajanus» في كتابها المنشور عام ٢٠١٥، كيف ساعدت سياسة الطفل الواحد على الدفع باستثمارات كبيرة باتجاه تعليم الفتيات بين الأسر الحضرية.

Anni Kajanus, *Chinese Student Migration, Gender and Family* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015).

المهمة في حياة الأبناء أيضاً (كاختيار شريك الزواج) التي تعكس اهتماماتهم ورغباتهم (كتلك المتعلقة بالنسب). وفي دولة تقوم على فرض مبادئ توجيهية على الأفراد، بدا واضحاً أن هذه القيمة ستؤدي إلى تشظٍ في الولاءات. وبالنسبة إلى الحزب الشيوعي الصيني، كان الهدف بالفعل هو استبدال (أو على الأقل استكمال) تقوى الأبناء، بما أسماه أحد علماء الأنثروبولوجيا «قومية الأبناء Filial Nationalism»[(٧)]. وتماماً مثلما لاحظنا في وقت سابق، يدفع القادة السياسيون باتجاه استخدام مفردات القرابة لتجييش المشاعر القومية.

ولم تتلاشَ ثروة العروس تماماً في الصين. فحين تم إبطال مفعولها في الخمسينيات من القرن الماضي، توصَّل السكان المحليون ببساطة إلى مقولات جديدة في معاملات الزواج للالتفاف على المحظورات الرسمية. لكن حملات الحزب الشيوعي الصيني كان لها أثر بالغ، وقد أدت إلى تحوُّل حاسم في هيكل هذه الممارسة خلال الثورة الثقافية. وبدءاً من السبعينيات، ولغرض تخفيف الضغط السياسي والالتفاف على حملات الفحص والتدقيق Scrutiny، شرعت العائلات في نقل ثروة العروس لِأيدي العروس ذاتها. وقد تعزز هذا التحول خلال العقود اللاحقة بسبب التأثيرات المتزايدة لعمليات التسويق والعولمة، جسدتها فكرة الانتقال من أسرة العروس إلى العروس بوصفها فرداً. وبحلول سني التسعينيات، اكتسبت الفتيات في القرية التي درسها يان مفردات جديدة يمكنهن من خلالها دعمُ مكانتهن، كان مصدرها خطاب الحرية والاختيار والحقوق. كما أنهن أفدْن من جهود الحزب الشيوعي الصيني التي بذلها لأربعة عقود للتغلب على شرعية الأسرة التقليدية ومنطق تقوى الأبناء غير القابل للجدل منذ زمن.

ثم صارت ثروة العروس وسيلة يمكن من خلالها للفتيات أن يؤكّدن ويمارسن سلطة حقيقية، وذلك بفضل المزج الغريب الذي حصل بين المبادئ الشيوعية والرأسمالية؛ وفيها امتزجت آراءُ ميلتون فريدمان مع قيادة ماو الملهمة. وكانت إحدى أهم نتائج ذلك هي أن الشباب اكتسبوا حريةً أكبرَ في اختيار شريك الحياة. وتبدو الإحصاءات في هذا الصدد لافتة. ففي

---

(٧) Vanessa Fong, "Filial Nationalism among Chinese Teenagers with Global Identities," *American Ethnologist*, vol. 31, no. 4 (2004), pp. 631-648.

الخمسينيات من القرن الماضي، كانت ثلاثٌ وسبعون بالمئة من الزيجات في القرية التي درس عنها يان، قد تمت وفق ترتيبات من الأسرة؛ وبحلول التسعينيات، لم يبقَ للزواج المرتب أسرياً وجودٌ يذكر[٨]. لكن أكثر ما يُلاحظ هنا، بحسب رأي يان، هو هذا الرقم الجديد الظاهر في معادلة العروس؛ إذ لاحظ، وذلك في مراحل مختلفة في سنوات التسعينيات وحتى بداية الألفية الثالثة، أن العرائس يساومن بشدة بالغة على مستقبلهن مع أُسر أزواجهن المستقبلية، إذ يتفاوضن ويعدن التفاوض بشأن شروط ثروة العروس؛ فضلاً عن التوجيهات والدعم الذي يتلقَّيْنه من أُسرهن الخاصة. إنَّ فكرة تقوى الأبناء لم تختفِ تماماً من الواجهة، بحيث تقابلها اليومَ فكرةُ «عطف الوالدين ـ Parental Heart»؛ إذ الأمهات والآباء وأهل الزوج جميعهم يستجيبون لرغبات أبنائهم، بل ومطالبهم في بعض الحالات.

ويذكر يان مثالاً لفت انتباهه عن امرأة تبلغ من العمر اثنين وعشرين عاماً. إذ كانت مفاوضاً لا يرحم مع عائلة زوجها حتى ظن بعض الناس في القرية أنها أنانية. لكنها لم تُعِر الأمر اهتماماً وقالت لِيان: «انظر إلى ما حدث منذ ذلك الحين؛ لقد أنجبتُ ولداً جميلاً، ولدي بقرتان تدرَّان الحليب، وجميع الأجهزة الحديثة في منزلي، وزوج صالح يستمع إلي! أهل زوجي يحترمونني وغالباً ما يساعدونني في أعمال المنزل. ولم أكن لأملك هذا كله لو لم تكن لدي شخصية قوية (بالصينية: you *gexing*). وكل فتيات القرية معجبات بما أنجزته»[٩].

هل يُعدُّ هذا «أنانية"؟ بل نقول إنها مسألة تتصل بالمنظور. أحد أسباب ذلك هو أننا في حين لن نسمع وجهة نظر هذا الزوج الاستثنائي الذي يتصرف بشكل جيد مع زوجته، سنعرف أن العريس في غالب الأحيان، يدعم وبشكل كامل التكتيكاتِ الحاسمة في المفاوضات الجادة التي تقودها عروسه، لأنه يُفيد منها أيضاً. وإذاً، فهذه الأشكال الجديدة من التحول في منافع الزواج تدعم الزوجين مجتمعَيْن في نهاية المطاف، لا بوصفهم أفراداً. وها هنا، نرى نوعاً مختلفاً من الوحدة التعاونية ـ هي الأسرة النووية ـ وقد

---

(٨) Yan, Ibid., p. 170.

(٩) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص١٦٤.

انتقلت جنباً إلى جنب مع وحدةٍ أكبرَ سناً، هي العشيرة الأبوية. إضافة إلى ذلك، حين ينجب مثل هذين الزوجين ابناً ذكراً، فهما بذلك يرتقيان إلى مستوى أهم التوقعات «التقليدية»؛ وهي استمرارية سلالة الزوج والأب (ووالديه).

يُعرِب يان عن شعور بالخسارة وشيء من الأسف حيال ظهور هذا النمط من الشباب الجديد. لكننا، وفي قراءة مختلفة، سنعتبر أن مثل هذه التحولات في السلطة هي جهود مخلصة للعيش بطريقة أخلاقية في مواجهة تحولات اقتصادية وسياسية كبيرة[١٠]. وفي هذه الحالة أيضاً، ترتبط الجهود المبذولة باتجاه الحداثة بخصائص التقاليد القائمة، وبطرائق مبتكَرة.

من الأحياء إلى الموتى

إن الإغراء الذي تمارسه الرغبة في أن يكون المرء حديثاً من خلال إعادة تشكيل الشخصية، لا يتم في مجال العلاقات الزوجية فحسب، بل لا يقتصر في الواقع على عالم الأحياء، بل للموتى أيضاً نصيب.

لم تكن ثروة العروس سوى واحدة من العديد من العادات التي اعتبرها الحزب الشيوعي الصيني «متخلفة» وعمل على إبطالها. فعلى نطاق أوسع، صارت العديد من أشكال الطقوس أهدافاً له، ويعزى ذلك جزئياً إلى تقسيمها للولاءات (بحيث تحيل الطقوس وكذلك الدّين إلى أشكال أخرى من السلطة تفوق سلطةَ الحزب الشيوعي)، كما يتصل الأمر جزئياً بحمولتها العاطفية ـ حيث الموسيقى الحادة، والرقص، وحالات التلبُّس، والنحيب ـ وهو ما يحبط المثال الأعلى للفلاح الاشتراكي والعقلاني.

ومثل ثروة العروس إذاً، تعرضت طقوس الرثاء Lament لضغط كبير خلال العقود الأولى من حكم الحزب الشيوعي الصيني. ففي جميع أنحاء الصين، ومثلما هي الحال في أي مكان آخر، يُقام الرثاء الطقوسي أثناء الجنائز وخلال فترات الحداد. بالنسبة إلى الملاحظ من الخارج، قد يكون

(١٠) Charles Stafford, "The Punishment of Ethical Behaviour," in: Michael Lambek, ed., *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action* (New York: Fordham University Press, 2010), pp. 204-205.

هذا الرثاء صراخاً وعويلاً غير خاضع للسيطرة، وبكاءً مبالغاً فيه، وانتحاباً تقوم به مجموعات من النسوة (إذ غالباً ما تكون النساء هن اللائي يقمن بهذا العمل الطقوسي الخاص). لكن وفي الواقع الفعلي، هذه الطقوس مصوغة بعناية في قالب من التعبيرات الشعرية. والرثاء وسيلة ممتازة لمعالجة الحزن، ليس بالنسبة إلى من يؤدونه فقط، بل وإلى المشيّعين الآخرين أيضاً. في بعض الأحيان، يتساءل المراقبون الخارجيون عن صدق الدموع المنسدلة، وهل تشعر النسوة فعلاً بذلك الاستياء كله؟ ربما ليس كلهن، وسبب ذلك هو لأن الرثاء يتعلق جزئياً بقيمته العلاجية فقط. وهو يجسد أيضاً قنواتٍ للتعبير عن مخاوفَ جماعية بشأن الوضع الاجتماعي أو السياسي الأوسع. فهو يسمح للناس بالتعبير عن مخاوفهم، وانتقاداتهم، وإسماع صوتهم من خلال حدث الوفاة (وهذا سبب آخر لرد فعل الحزب الشيوعي الحاسم تجاه ذلك كله). وخارج هذه المخاوف ذات الطبيعة الدنيوية، فالرثاء جزء من مُركَّب طقوسي أكبر يُظهر الاحترام للأجداد ويعترف بالترتيب الكوني للأشياء. وكل هذه الطرائق تُستخدم للوصول إلى «تقبُّلٍ» أفضلَ للموت.

تشيع هذه الرغبة في تقبُّل الموت في أوساط الفلاحين وتزعج مسؤولي الحزب الشيوعي الصيني، لكنها لا تختص بهم حصراً. فهذا هو السبب ذاته الذي جعل حكومة الولايات المتحدة، على سبيل المثال، تنفق الكثير من المال لاستعادة رفات الأفراد العسكريين الذين قُتلوا أثناء القتال في فيتنام؛ فالدولة والعائلات أيضاً تفعل ذلك وتريده لأن التعامل الصحيح مع الرفات، بحسب النظام الثقافي الأمريكي (وأغلب الأنظمة الثقافية الأخرى في الواقع)، ضروري لمواجهة الخسارة وركون الميت للسلام الروحي (كما أنه يدل، في حالة الحكومات، على قوة الدولة وسلطتها). وبالمثل، وكما في الحالات المأسوية لمختفين في تشيلي، أو اختطاف طفلٍ وقتله في إحدى ضواحي لندن، أو باث، أو بانكوك، فإن كل ما تريده الأُسَر دائماً، وقبل كل شيء، هو بقايا موتاهم؛ ومن دون ذلك، تكون عملية تقبُّل هذا الموت غير مكتملة، وتطاردها الأشباح إلى ما لا نهاية.

وبالعودة إلى الرثاء الطقوسي في الصين، يُلاحَظ أنه لا يخص الميت وحده من ناحية التقاليد. وبالفعل، تتضاءل شخصية الميت مقارنة بعملية الرثاء نفسها. وهذا بالتأكيد ما توصَّل إليه «إريك مويغلر ـ Erik Mueggler»

أثناء بحثه الميداني في أحد الوديان الجبلية الواقعة في مقاطعة «يونان - Yunnan» أوائل التسعينيات[١١]. وكما في جميع أنحاء البلاد، كان الناس في يونان، وبحلول التسعينيات، قادرين على استعادة جوانب الثقافة التقليدية وإحيائها. فكان العديد من السكان المحليين يعيدون تقاليد الرثاء الطويلة في الجنائز، عازمين على الحفاظ على الطرائق القديمة للقيام بذلك والاقتراب منها قدر الإمكان. كانت معاني الأصالة والإخلاص هي ما يهم في الأمر، ما يعني أن الرثاء يقلل كثيراً من شأن الشخص بوصفه فرداً. وفي تحليل مويغلر للرثاء، توصَّل إلى مجموعة غنية من الاستعارات والصور التي ركزت على أدواره الاجتماعية والعائلية[١٢]. فشكليات هذا الشعر الشفاهي لا تنعقد خاصة لأجل ذكرى الميت؛ بل إن ما يهم هنا هو تلك «التجمعات التقليدية التي تسمح بها العلاقات الاجتماعية»[١٣].

وفي عام ٢٠١١، عاد مويغلر إلى يونان فوجد وضعاً مختلفاً للغاية. فلا يزال الرثاء ذا قيمة ويحظى بالشعبية، بيد أن هدفَه وتركيزَه قد تغير بشكل جذري. وعلى غرار ما توصَّل إليه يان في الطرف المقابل من البلاد، تحدّث مويغلر، في الجنوب الغربي، عن الطرائق التي تصير بها الرغباتُ حديثةً، تُشكِّلها الإصلاحات الاقتصادية على مستوى الدولة ودينامياتُ العولمة بحيث يدفع ذلك بالفردية إلى الواجهة. إذ يرتبط الرثاء اليوم بالشخص، وبجهود الصينيين باتجاه تمييز حداثتهم عبر التركيز على شخصية المتوفى، وعلى ذكريات محددة، وعلى الأحداث الحياتية التي تكتسي أهمية. كما تغيَّر فن الرثاء أيضاً؛ فالحكم على أشكال الأداء فيه لا يستند إلى المهارة التقنية، بل إلى العاطفة القلبية. وفي القرن الحادي والعشرين، صار الصدق هو ما يجعل هذه الطقوس فعالةً، لا الكفاءةُ الشكلية.

---

(١١) تغيرت يونان كثيراً منذ درس يان التغييرات التي طرأت على ممارسات ثروة العروس؛ في الواقع، لم يدرس «مويغلر» الصينيين الهان Han Chinese، بل إثنية تُدعى «يي - Yi»، والتي تتحدث لغة «تيبيتو بورمان - Tibeto-Burman». بل إن تسمية «يي» ذاتها تثير التساؤل لأنها التسمية التي طبقتها الدولة الصينية على مجموعة واسعة من الشعوب التي لا تتطابق هوياتُها بأي حال.

(١٢) Erik Mueggler, "“Cats Give Funerals to Rats”: Making the Dead Modern with Lament in South-West China," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 20, no. 2 (2014), pp. 197-217.

(١٣) المصدر نفسه، ص٢١٣.

الطقوس والسلطة/ سلطة الطقوس

نصل الآن إلى محور جيد للتوقف عنده والنظر في بعض القواعد الرئيسة في الطقوس. ويحب علماء الأنثروبولوجيا دراسة الطقوس لأنهم يميلون إلى الاعتقاد بأنها تحوي معالمَ عن الخريطة الخاصة بأي مساحة أكبرَ يعملون على استكشافها. فالحديث عن الطقوس هو حديث عن الثقافة. وليس كل علماء الأنثروبولوجيا يعتقدون ذلك بالطبع، لكن الكثيرين منهم يفعلون. لكني سأترك هذا الجانب من دراسات الطقوس، وسأركز بدلاً من ذلك على ما يمكن أن تكشفه لنا عن طريقة اشتغال السلطة[١٤].

يغلب أنْ تتضمن الطقوس مشهداً أو أداءً. وتحوي بعضُها ألواناً وعطوراً وصخباً أكثر من غيرها، لكنها تسري جميعُها بنمط معين يجعلها مختلفة عن سير الحياة العادية. إنَّ هذا الأداء المسرحي هو شيء يحظى باهتمام العديد من علماء الأنثروبولوجيا بصورة لافتة، كونه ذا صلة بمسألة السلطة. فمن المسؤول عن اتخاذ القرار داخل الطقوس؟ ولأجل أي هدف؟

ليس ثمة مِنْ إجماع على كيفية الإجابة عن هذه الأسئلة. وبصورة عامة، يصطف علماء الأنثروبولوجيا على طول طيف تقع في أحد أطرافه حجةٌ مفادها أن الطقوس تدور حول محورٍ هو السلطة: فهي أداةٌ تنتمي إلى التقاليد، ووسيلةٌ تستخدمها قوى شديدة القدرة للحفاظ على اصطفاف الناس في خط معين. وفي الطرف الآخر من الطيف، ثمة حجة أخرى تقول إن الطقوسَ دليلٌ على الفاعلية الفردية Agency؛ أي إنها وسيلة للإبداع الإنساني

---

(١٤) استندتُ في كتابة هذا المحور من الكتاب إلى الحجج التي يمكن تتبُّعها فيما يلي:

Maurice Bloch, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology* (London: Athlone, 1989); Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000), and Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, CA: Cornell University Press, 1967).

وهؤلاء ليسوا سوى ثلاثة رواد من الباحثين في نظرية الطقوس. ويمكن أيضاً الاطلاع على مراجعات مفيدة، خاصة حول الطقوس واللغة الدينية، في كل من:

Webb Keane, "Religious Language," *Annual Review of Anthropology*, vol. 26 (1997), pp. 47-71, and Rupert Stasch, "Ritual and Oratory Revisited: The Semiotics of Effective Action," *Annual Review of Anthropology*, vol. 40 (2011), pp. 159-74.

وممارسة النقد، وهي القناة التي يمكن من خلالها إحداثُ التغيير الحقيقي، والتعبيرُ عن آراء حقيقية.

أما ما يتفق عليه معظم علماء الأنثروبولوجيا فهو طابع الطقوس نفسها من حيث التمايز الذي تنطوي عليه. فأنت تتعرف إلى طقس من الطقوس فور مشاهدتك له؛ ذلك لأن الناس يفعلون في الطقوس أشياءَ غير عادية، كالرقص أو النحيب، أو القيام بالأشياء العادية بكيفيات غير اعتيادية، كالتحدث عبر الغناء أو التنقل على المرفقين والركبتين. كما تتميز الطقوس في الغالب بما يرتديه الأشخاص على أجسادهم (أو لا يرتدونه على الإطلاق): كالملابس الخاصة، أو المكياج والطلاء الكثيف، أو قبعات باهظة الثمن وغير عملية أحياناً توضع على الرأس، أو أقنعةٍ، أو مجوهرات.

في مسألة التواصل الثقافي، فإن ما تنقله هذه الجوانب من الطابع الطقوسي هو رسالةٌ تقع على مستوى مفارِق: فـ«ما يحدث فيها **يخبرنا** عن الكثير من الأشياء المهمة حول نظام الأشياء Order of Things». بكلمات أخرى، إذا كنتَ تريد فهْم «معنى» الطقوس، فلا تقتصر على ما يقوله أو يفعله الناس؛ بل فكّر أيضاً في الكيفية التي يقولون بها ذلك ويفعلونه.

ليس من الصعوبة بمكان توصيف الحجة القائلة بأن محور الطقوس الرئيس هو السلطة وتنظيم المواقع التي يحتلها الناس. ففي كثير من الأحيان، يمكنك وأنت تشارك في طقوس معينة أن تشعر بثقل التقاليد على كاهلك، ووقائع وجودك الفردي الذي تحجبه المطالب الجماعية، كأفكارك ومشاعرك وآرائك الخاصة. ويشعر العديد من الناس بطبيعة الحال بأن هذا هو ما يهمهم من الأمر كله؛ أي الشعور بأنهم جزء من شيء أكبر، وربما أكبر من الحياة نفسها. لذلك فأنت إذا ما حضرتَ قداساً في الكنيسة الأنجليكانية، أو ألفيتَ نفسك تغني النشيد الوطني خلال حدث رياضي، وكنت في الحالة الأولى غير مسيحيّ مؤمن، وغير قوميّ أو وطنيّ في الحالة الثانية؛ حينها فلربما قد تقول في نفسك متعجباً في الحالتين: أوه **ماذا يحدث!** فتتعجب في الحالة الأولى من أنك تغني بحمد الله وتنشد بالقول: «آمين، يا رب ارحمنا»، متسائلاً إن كنتَ أنت فعلاً من يفعل ذلك؛ أو تتساءل كيف لك أنْ تُنشد عبارةً تقول: «حفظ الله الملكة» في الحالة الثانية،

وعن ذلك السطر الذي يقول: «أرض الأحرار وموطن الشجعان»؟

إن الطريقة التي تمارس بها الطقوس مثل هذه السلطة، ومن ثمَّ الطريقة التي تحقق بها **الانضباط** بين المشاركين فيها، إنما تتم خاصة باستخدام نص محدد: كالصلوات الرسمية، أو القداس، أو النشيد الوطني، وغير ذلك. وقد أوجز ذلك «موريس بلوخ ـ Maurice Bloch» ـ وهو أحد أبرز منظري الطقوس في هذا التقليد ـ في عبارة خالدة تقول: «لا تستطيع أن تحاجج أغنية»(١٥).

على الرغم من ذلك، فإن وجود نص محدد، إضافة إلى مجموعة من الحركات المتكررة ـ كالجثو على ركبتيك أمام مذبح، والقيام بإيماءة «ناماسكارا ـ *Namaskara*» أو «ناماستي ـ *Namaste*» (وهي تحية هندوسية باليد تدل على الاحترام وتؤدَّى إلى شخص أعلى مرتبة)، ورمي الأرز على العروس والعريس عند خروجهما من الكنيسة ـ إنما القصد منها وظيفةٌ أخرى مهمة؛ إذ هي تضع سلطةَ الفعل نفسه خارج إطار الشخص الذي يؤديه طالما أنه ليس مطلوباً منك أن تختلق الأشياء التي تقوم بها في طقس من الطقوس. ولذلك حينما يسأل علماء الأنثروبولوجيا المشاركين في الطقوس عن سبب قيامهم بشيء معين مثل: لماذا تشير بعلامة الصليب على جسدك ثلاث مرات؟ لماذا صبغ وجه كاهن الشامان باللون الأبيض؟ لماذا يتم عزل الأولاد لمدة ثلاثة أيام؟ حينها تكون الإجابة غالباً بالقول إنه «هكذا يتم الأمر كل مرة»؛ أو بصورة صريحة أكثر: «لا أعرف»؛ أو بعبارة تقول: «أوه، عليك أن تسأل الشامان». وهو نمط السؤال الذي يضطر علماء الأنثروبولوجيا إلى طرحه على الرغم من كون الإجابة عنه عديمة الجدوى تقريباً ـ باستثناء حالة ما إذا أكد المجيب أن ما يحدث هو طقوس ضاع «مؤلفوها» وغشَّتْهم السلطة. يحيل بلوخ إلى ذلك كله باسم «الإذعان» للطقوس Ritual Deference(١٦).

فلْننظر في مثال رسالة القداس في الكنيسة الإنجليكانية ونلاحظ طقس

---

(١٥) Maurice Bloch, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology* (London: Athlone, 1989), p. 37.

(١٦) Maurice Bloch, "Ritual and Deference," in: Maurice Bloch, *Essays on Cultural Transmission* (Oxford: Berg, 2005), pp. 123-137.

القربان المقدس. ما مِنْ اسم لكاتبه؛ فمن كتبه؟ من يملك السلطة؟ إنه حتماً ليس الكاهن. فالكاهن الذي يقف أمام الجمع هو مجرد شخص متخصص في وظيفته بطبيعة الحال، مؤهل للقيام بها بالطبع وربما اتسم بالورع. لكنك لن تعتبر أنها كلماته أو كلماتها الخاصة. ولو اكتفى الكاهن بالقول: «حسناً، في رأيي، الرب هو الله تعالى»، لانفض الجمْع وخلَت الكنيسة. إن سلطة الكلمات تتجاوز أي شخص أو فرد وهو ما يمنحها طابع الخلود أو التعالي. وكلما زاد اعتماد الطقوس على كونها صالحة لكل زمان، أو التعبير عن شيء يتجاوز الآني والفوري، صار الأمر أكثر موثوقية.

ويمكن الإفادةُ من تكرار الكلام أيضاً في هذه الوظيفة، ولا يعني ذلك أنه كلما أكثرتَ من قول شيءٍ ما، زاد احتمال صحته (على الرغم من تمسكنا بهذا الرأي في أكثر الأحيان)؛ بل يخلق التكرار فجوة بين ما يُقال ومن يقولُه. وبمعنى مهم، يجعل الكلمات «تشبه الأشياء ـ Object-Like»؛ ومن ثمَّ تخلو من النوايا والآراء البشرية الفردية. وينطبق الأمر ذاته على أعمال الطقوس التي تطوي في الغالب سلسلة من الأفعال المتكررة. وفي بعض الحالات، يعتمد نجاح الطقوس على التنفيذ الصحيح لهذه الأفعال؛ وليس بالضرورة أن يؤديها الشخص بإخلاص أو حتى أن يستحضر إيمانَه. وأحد آثار هذا التكرار هو التقليل من أهمية الفاعلية الفردية للشخص أو الأشخاص الذين يؤدونها، وافتراض، أو ربما إعادة إنتاج نظام كوني أو تسلسل تراتبيّ أكبر.

وثمة صلة قوية بين السلطة والاستقرار. إنَّ الهدف من العديد من الطقوس هو الحفاظ على الوضع الراهن. وهنا أيضاً يتم في كثير من الأحيان إعادةُ إنتاج هذا الوضع الراهن من خلال سلسلة من الترتيبات المتتابعة والمتكررة المحمَّلة بالرموز. وهي الحال أيضاً في فكرة الجنازة والطقوس الجنائزية على سبيل المثال. فالموت هو تمزُّق يحدث في نسيج المجتمع فيصيبه بالفزع، والجنازةُ جزءٌ من عملية جبْر ذلك الفزع، ليس من حيث قيمتها العلاجية فحسب، بل أيضاً باعتبارها وسيلة رمزية لإظهار كيف تتغلب الحياة على الموت. فترى الرمزية المعبَّر عنها في الجنازات غالباً ما تتعلق بتجديد الحياة؛ إذ يُنظر إليها كعلامات على الولادة من جديد، وعلى

النمو والتجدد[١٧]؛ فيحضر فيها الطعام، والكحول، والصور، كأجزاء من العناصر الأساسية في هذه الرمزية. إضافة إلى ذلك، ونظراً لأن الجنازات والطقوس الجنائزية غالباً ما تتّبع طابعاً مشتركاً، يسهم تنفيذُها ذو الطابع الفردي في وظيفة إضافية، هي توفير الاستقرار للنظام الاجتماعي؛ ذلك لأن الشيءَ ذاته حين يؤدَّى مراراً وتكراراً، إنما يحمل معنى الدوام والاستمرارية.

والجنازةُ هي أيضاً نوع معين من الطقوس التي تحظى بأهمية كبيرة لدى علماء الأنثروبولوجيا، وتسمى طقوس العبور Rite of Passage. فطقوس الختان، وحفلات الزفاف، والجنازات، هي كلها طقوس عبور؛ لأنها تُحدث تحولاً في وضع الأشخاص: إذ يتحول الطفل إلى رجل، والأعزب إلى متزوج، والحي إلى ميت. لذلك لا تُستخدم الطقوس للحفاظ على الوضع الراهن، أو تأكيد استمرارية النظام الاجتماعي فحسب، بل هي أيضاً ضرورية لتغيير الموقع الاجتماعي، أو حتى تكوين أفراد أو مجموعات من الأشخاص.

ضمن بعض أنواع الطقوس (بما في ذلك العديد من طقوس العبور)، ثمة أيضاً عرضٌ للسلطة يظهر من خلال استخدامٍ معيّنٍ للغة؛ بحيث قد يكون فيها للكلمات القدرةُ على فِعل ما تقوله. ونعثرٌ على ذلك في بعض الأمثلة المعروفة، كعبارات: «أنا الآن أعلنكما زوجاً وزوجة»، و«أحكم عليك حضورياً بالسجن مدى الحياة». ويمكننا أيضاً أن نضيف إليها الترديد المتكرر لابتهالات البوذيين وهم يبلغون حالة التنوُّر الروحي، وهو مثال شائعٌ منتشرٌ قُتل بحثاً. وهذه كلها أمثلةٌ على أفعال الكلام التي أطلق عليها الفيلسوف «جون أوستن ـ John Austin»: «القوة الإنجازية للكلام» Illocutionary Force[١٨]. وحظيت فكرتُه هذه بالانتشار في حقل الأنثروبولوجيا، لأنها تساعد، وبصورة جمّة، في تفسير القدرة «السحرية» التي تحظى بها الكلمات

---

(١٧) يمكن الاطلاع على نقاشات شهيرة عن هذه المحاور في:

Maurice Bloch and Jonathan Parry, eds., *Death and the Regeneration of Life* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1982).

(١٨) John L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975 [1962]).

على فعل الأشياء، أو الكلام حين يكون نوعاً من الفعل[١٩].

إنَّ هذا السحر غالباً ما يكون محورياً في طريقةِ اشتغالِ قوة الدولة الحديثة. فالسياسة تعتمد على الطقوس بقدر ما تفعل أشدُّ التقاليد الدينية ندرة وغرابة مثلما نعرفها. ويمكننا ملاحظة الأمر بصورة أفضل حين يسوء اشتغالُ هذه الطقوس. ولدينا في هذه الحالة مثالُ الافتتاح الرئاسي الأول في عهد باراك أوباما. فقد برزت رهانات القوة الإنجازية للكلام وتصدرت المشهدَ خلال مراسم أداء اليمين في شهر كانون الثاني/ يناير العام ٢٠٠٩. لقد تعيَّنَ على أوباما، حتى ينتقل من وضع الرئيس المنتخَب إلى وضع الرئيس، أن يقسم اليمين تحت إدارة رئيس المحكمة العليا. وخلال هذا العمل الطقسي، قرأ رئيس القضاة كلمات اليمين في ترتيب خاطئ بعض الشيء؛ وقد تسبّب ذلك في تردد أوباما أثناء تكراره لها. وانتاب بعض مستشاري أوباما هاجسٌ من أنَّ ذلك قد يعني أنه لم يتحول بعدُ إلى رئيس، واستبد بهم القلق حتماً من احتمال استغلال خصومه السياسيين لهذه الفكرة من وراء الحادثة. هكذا، ولتجنُّب الشك، فقد أُعيد أداء اليمين مرة ثانية في اليوم التالي للافتتاح، وعبَّر عنه مستشار البيت الأبيض بقوله إنه كان «زيادةً في الحذر لأن إحدى الكلمات لم تكن في مكانها الصحيح». ويبدو الإخلاص لمضمون النص مهماً جداً في هذه الحالة؛ بحيث يجب أن يكون كل شيء في مكانه الصحيح[٢٠].

هل تعيَّن على أوباما حقاً أن يؤدي اليمين مرة أخرى؟ والجواب هو أنه ما مِن «حقٍّ» هنا بخلاف الإدراكِ الذي تمَّ للفعلِ نفسه. وهو ما يسميه أوستن بـ«تأمين الإدراك ـ The Securing of Uptake»[٢١]. أو بعبارة أخرى،

---

(١٩) لا تخص القوة الإنجازية لغةَ الطقوس وحدها، بل يمكن العثور عليها أيضاً في الكثير من التفاعلات والتبادلات اليومية. بل تتميز بشيوعها في الطقوس بصورة خاصة لأنها غالباً ما تؤدى لأجل «القيام» بشيء ما (كتزويج أشخاص، أو دفن أشخاص، أو تطهير الخطايا، أو إعادة إحياء القدرة الإلهية على صور الإله «شيفا ـ Shiva»، وعلاج آلام معدة امرأة شابة، إلى غير ذلك).

(٢٠) يمكن الاطلاع على عرض لهذه الواقعة التي حدثت خلال حفل الافتتاح على الموقع التالي:

Jeff Zeleny, "I Really Do Swear, Faithfully: Obama and Roberts Try Again," *The New York Times*, 22/1/2009 <http://www.nytimes.com/2009/01/22/us/politics/22oath.html> (accessed 28 October 2016).

(٢١) Austin, *How to Do Things with Words*, p. 117.

تعتمد سلطةُ الفعل الإنجازي للكلام على مدى الاعتراف بها اجتماعياً.

وتساعد الطقوس في إضفاء الشرعية على هذه السلطة بوصفها نوعاً معيناً من السياق والحدث. ففي المرة الثانية التي أدار فيها رئيس المحكمة العليا اليمين، حدث ذلك في غياب كل ذلك الاستعراض والظروف المحيطة بالافتتاح الرسمي؛ أي كل الأشياء التي تحيل إلى أنه «حدثٌ مهمّ». فلا وجود لمئات الآلاف من الحاضرين، ولا لرؤساء سابقين وكبار الشخصيات على خشبة المسرح، ولا غناء «أريثا فرانكلين ـ Aretha Franklin» لأغنية «يو يو ما ـ Yo-Yo Ma» وهي تعزف على التشيللو. ففي المرة الثانية، دخل رئيس المحكمة العليا إلى البيت الأبيض ببساطة، بعد وقت قصير من الساعة السابعة مساءً، إذ تم استدعاؤه لبرهة لإجراء استدراك سريع. فلا استعراض، ولا ظرف، ولم يضع أوباما يده على الكتاب المقدس. شيءٌ واحدٌ فقط كان استثنائياً؛ هو أن رئيس القضاة **ارتدى** الزي الخاص بالوظيفة. وهذا يعني أنه شعر بأنه لا يزال بحاجة إلى التواصل عبر تلك العباءات السود ليخبر عن السلطة والقوة اللتين يحظى بهما كقاضٍ للقيام بهذا الأداء، وأنها كانت لحظة متميزة وفارقة، تطلّبت تركيزاً خاصاً لما لديها من قوة خاصة.

فعباءة القضاة الأمريكيين السوداء لها مغزى أيضاً في هذه الحالة؛ إذ تتطلب هي الأخرى نوعاً من «الإدراك». فما مصدر أهميتها؟ والجواب هو أننا نفترض أنها مهمة، ولأننا نرى «أن هذا ما دأب القضاة على ارتدائه». وكما رأينا آنفاً، يبدو أن هذا هو ما سماه بلوخ الإذعانَ للطقوس؛ حيث التقاليد القديمة التي تحظى بالخلود، إلى غير ذلك. إذ لا يوجد في أنظمة المحاكم في الولايات المتحدة ما يدعو لارتداء هذه العباءة في واقع الأمر، وهو ما يدعو للتساؤل عن مصدرها؟ ويبدو أن لا أحد يعرف ذلك على وجه اليقين، لكنَّ ثمة قصةً تقول إنَّ توماس جيفرسون اقترح أردية سوداء بسيطة لتمييزها عن أردية القضاة الفخمة في محاكم إنكلترا[٢٢]. ويمكن لذلك أن

---

(٢٢) هذه التفاصيل عن العباءات السود هي بعض أفكار قاضي المحكمة العليا السابقة ساندرا داي أوكونور. انظر:

Sandra Day O'Connor, "Justice Sandra Day O'Connor on Why Judges Wear Black Robes," *Smithsonian Magazine* (November 2013), <https://www.smithsonianmag.com/history/justice-sandra-day-oconnor-on-why-judges-wear-black-robes-4370574/?no-ist> (accessed 28 October 2016).

يكون تعبيراً عن فهم مختلفٍ ومواقفَ مختلفةٍ تجاه السلطة. ففي إنكلترا الإمبراطورية، توجد مبالغة في الاختلاف والرتبة بصورة تدعم منطق التسلسل الهرمي الذي طالما كان محورياً في المجتمع والسياسة الإنكليزية (والبريطانية). أما في الولايات المتحدة المستجِدة، فاعترافٌ بقيمة الاختلاف التي تتضاءل تبعاً لمبدأ المساواة؛ بحيث تكفي عباءةٌ سوداءُ بسيطةٌ موحدةٌ ليبدو الجميع بالمظهر نفسه.

الأغنية كحِجاج

نوافق إذاً على أن الطقوس يمكن أن يكون لها عدد من التأثيرات الانضباطية، وأنها تشكل تصرفاتِنا، وردودَ أفعالنا، وأشكالَ فهمنا للحياة نفسها ولمسارها الأوسع. لكننا على الرغم من ذلك، نعلم أيضاً أن هذا السلوك المصوغ من حيث الشكل، والموصوف، والمحدَّد ـ أي الطقوس ـ غالباً ما يكون مصدراً للإبداع أيضاً، وابتكاراً للأشياء الجديدة.

تحدثنا في الصفحات السابقة عن مثال مطابق لهذا. لقد حاول الحزب الشيوعي الصيني قدر استطاعته، ولعقود طويلة، إبطالَ الجنازات التقليدية في مقاطعة يونان من دون جدوى، فلم يستطع إطفاءَ رغبة الشعب في نوع معين من الموت الذي يتقبلونه. ومثل معظم المجتمعات، اعتبر الصينيون مثل هذه الطقوس أساسيةً للسير السليم لحياتهم الاجتماعية. وحتى إن تمَّ قمع التقاليد، إلا أنها لم تخضع للنسيان، وحالما فُتحت مساحة لأدائها مرة أخرى، استُغلت الفرصة السانحة. ومنذ البدء، كان ذلك يعني الإخلاصَ للنموذج؛ أي فعل ذلك بالطريقة التي ينبغي أن تكون.

قد نعتبر هذا الإخلاص دليلاً على القوة التي تفرضها علينا الطقوس؛ وبعبارة أخرى، هي تحرمنا بذلك من الفعل، ومن الاختيار، والتداول. وذلك على الرغم من أننا نعلم أيضاً أن الطقوس «ذاتها» ستكون مختلفة بعد عشرين عاماً. ففي التسعينيات، كان الرثاء تعبيراً عن النظام العام للأشياء: إذ تُصاغ العلاقات بين الأبناء والآباء في مقاطعَ شعرية ذات صبغة دلالية عامة ومستقرة؛ بحيث تعكس أشكالُ المعاناة المعبَّر عنها في الشعر، والتي تثقل كاهل أحدهما تجاه الآخر، دورةً لا نهائيةً من الأجيال المتعاقبة. فالصينيون لا يرثون أمّاً بعينها، بل الأمومةَ ذاتها. وعلى الرغم من اعتماد

هذا الرثاء على العديد من البنى وأنماط الشكل التي لم تتغير، إلا أنه بحلول عام ٢٠١١، وبسبب الرمزيات الجديدة التي أضيفت إليه، تحوَّل وببطء، ليعكس، بصورة أفضلَ، عملياتِ إعادة التقييم المحلية التي جرت لكلٍّ من السمة الفردية Individuality، وسيرة الحياة Biography، وصدق الأسى الشخصي. ففي العام ٢٠١١، لم ينصت مويغلر لأشعار الفتيات والأمهات بالصورة المجردة كما في المرة الأولى، بل استمع لحكايات الألم الذي أوجع أمهاتٍ بعينهن كُنَّ يعانين على فراش الموت (تقول الأغنية: «أوجاعي تمتد من رأسي إلى أخمص قدمي»)، وعن أسًى شعرت به بناتٌ بعينهن («أُخبر أوجاعي للجبال/ وترد عليَّ الرياح بين أشجار الصنوبر الجبلية»)، وحتى تعليقاتهن السياسية عن الراهن من الأحداث («تحسنت السياسات الحكومية الآن/ لكن ليس في الوقت المناسب لإطعام الأم/ ليس في الوقت المناسب لكسوة الأم»)[٢٣].

في بعض الأحيان، تكون المفارقة أنه في اللحظات التي تشتد فيها القيود والضغوط، يُظهر الأشخاص مَلَكاتٍ للنقد ودوافعَ للابتكار، كأنْ تتحدث مع أغنية أو، على الأقل، **من خلال** أغنية.

تفويض السلطة

يمكن للتركيز على شكلية الطقوس وهيكلتها أن يكشف لنا عن الكثير من آليات السلطة بشكل عام، حتى لو بدا أن مصدر هذه السلطة ينتقل بين مستويات مختلفة. ففي بعض الحالات، تشبه سلطةُ الطقوس شيئاً ما متعالياً، يتعلق بطابع الكلمات والأفعال المستخدَمة، وما يبدو فيها أنه شعور بالسرمدية، والسلوى، والسيطرة. وفي حالات أخرى، تبدو هذه السلطة دنيوية Mundane تماماً، كمثل رثاء تلك الفتاة في وادي «جيزو ـ Juzo»؛ وكانت مقربة من والدتها بصورة استثنائية، وحانقة بشدة تجاه الحكومة لدرجة أنها تخلّت عن حذرها وغامرت بانتقاد علني لبطء وتيرة التنمية الاقتصادية. لكن هذا المثال الدنيوي لا يحدث بمعزل عن عواملَ أخرى: كالتداعيات

(٢٣) Mueggler, ""Cats Give Funerals to Rats": Making the Dead Modern with Lament in South-West China," pp. 212-213.

التي تحدثها العولمة، وميلِ أفراد مجتمع ما للتعبير عن الإخلاص في حدادهم لموتاهم باستخدام مصطلحات «حديثة».

لا توجد صيغةٌ محددةٌ أو طريقة مؤكدة لمعرفة سبب تبنّي بعض الطقوس دون غيرها ـ أو مؤسسات، أو تقاليدَ دينية، أو زعماء سياسيين، أو نساء محددات من الفلاحات ـ فمثل هذا الأمر لا علاقة له بالآليات وحدها، ولا هو محضُ مسألة «قوة»، سواء أكانت متأتيةً من وراء فوهة السلاح، أو تحت طائل التهديد بالسجن، أو حتى تلك المتأتية من خلال القدرة على التحكم في مدفوعات التقاعد على سبيل المثال. فهذه كلها أشكال من السلطة تمتلكها الدول القوية. لكننا نعرف أن هذه القوة ليست دائماً فعالة. فالحزب الشيوعي الصيني ذاته لم يستطع تسيير كل شيء على هواه على الرغم من أنه يرأس دولة قوية جداً بالفعل؛ ذلك أن السلطة ليست مجرد مسألة قوة أو قدرة تُدرَك بصورتها الفجة، وصمودُ تقاليد ثروة العروس، بل والرثاء الجنائزي في الصين، وازدهارُهما، هما دليلٌ على ذلك.

لفهْم السلطة إذاً، نحتاج إلى فهم طبيعة شرعيتها أيضاً، وأن نفهم لماذا يقبل الناس أشكالاً معينة من السلطة وليس غيرها؟ وكيف يتم **تفويض** السلطة؟

للنظر في هذا السؤال، سننتقل إلى دراسةٍ أنثروبولوجيةٍ أجراها «حسين علي عجرمة» في مصر، وفيها استكشافٌ لمواقف الناس المختلفةِ تجاه مؤسستين مهمتين هما: محاكم الأحوال الشخصية، ومجلس الفتوى[٢٤]. تختص محاكم الأحوال الشخصية بقضايا الأسرة، بما في ذلك تلك المتصلة بالزواج، والطلاق، والنفقة، والميراث. ويختص مجلس الفتوى بقضايا مماثلة، على الرغم من إمكانية استشارتِه حول مجموعة من المسائل الأخرى أيضاً.

إضافة إلى القضايا التي يختص بها كل من المحاكم والمجلس، يتشابهان في كونهما هيئاتٍ حكومية. ولعل الأهم من ذلك هو أن كليهما

(٢٤) Hussein Ali Agrama, "Ethics, Tradition, Authority: Toward an Anthropology of the Fatwa," *American Ethnologist*, vol. 37, no. 1 (2010), pp. 2-18.

يحتكم إلى الشريعة الإسلامية، التي يشار إليها في وسائل الإعلام باسم «قانون الشريعة» في كثير من الأحيان. وسيكون من الخطأ اختزال فكرة الشريعة إلى القانون بمعناه الغربي؛ فالشريعةُ تستند إلى قواعدَ معينة وتوقعاتٍ معيارية بالفعل، إلا أنها في جوهرها تتصل بالمسألة الأخلاقية في حياة المرء؛ فهي «السبيل» الذي يجب على المسلم المتدين أن يتخذه لنفسه.

لكن المحاكم والمجلس يختلفان؛ بسبب موقفهما القانوني على سبيل المثال: ففي حين لا يمكن اختزال الشريعة إلى مفهوم «القانون»، تحتكم محاكم الأحوال الشخصية إلى الشريعة من خلال القانون بحيث إن أحكامها ولوائحها معترف بها قانوناً. أما مخرجات مجلس الفتوى فلا تحظى بذلك. بمعنًى آخر، تُعتبر المحاكم جزءاً من النظام القانوني الرسمي، والأحكام الصادرة عنها ملزمة، في حين أن مجلس الفتوى هو مجرد هيئة استشارية، والفتاوى التي يصدرها ليست ملزمة من الناحية القانونية، بل لا يتم بالفعل اقتراحها بوصفها كذلك من قِبل الشيوخ الذين يفتون أنفسُهم بها.

يحيط بمسألة الفتوى في الغرب الكثير من سوء الفهم. فقد استَحضر هذا المصطلحُ منذ عام ١٩٨٩، حين أصدر آية الله الخميني فتوى تدعو إلى إهدار دم المؤلف سلمان رشدي، نموذجَ رجل الدين الغاضب الذي يصدر تصريحات علنية قوية تنتمي إلى «إسلام سياسي» غير ليبرالي (مثلما يعبر عن ذلك كثيرون اليوم). وقد نما هذا النموذج بصورة أكثر وضوحاً منذ أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر.

لكن معظم الفتاوى ليست شبيهة بفتوى آية الله الخميني. ببساطة، الفتوى هي رأيٌ أو مشورةٌ تقدمها شخصيةٌ مؤهّلةٌ دينياً (أو شيخ)، ويكون في الغالب عالماً في العلوم الإسلامية مُؤهلاً للقيام بذلك (المفتي). ومعظم الفتاوى يطلبها الأفراد حين يشعرون أنهم بحاجة إلى المشورة في حياتهم كمسلمين وفق ما تتطلبه الشريعة. بعبارة أخرى، تكون الفتاوى في غالب الأحيان شخصية جداً، وخاصة بحياة الشخص المعني ووضعِه حصراً. إنما تختص مهمةُ مجلس الفتوى في مصر في واقع الأمر بمساعدة الناس العاديين في شؤونهم اليومية (لا التنديد بالروائيين).

أمضى عجرمة عامين في القاهرة في دراسة محاكم الأحوال الشخصية

ومجلس الفتوى في أوائل الألفية الثالثة، وقد لاحظ خلال هذا الوقت وجود نمط بدا أنه يثير الفضول. ففي حين أُتيح للناس عرضُ مسائلهم العائلية أمام كلا المؤسستين، وحدَه المجلسُ حظي بالشعبية ونُظر إليه بصورة إيجابية تفوق المحاكم. والأهم من ذلك هو أنه على الرغم من عدم إلزامية الآراء والنصائح المقدمة في الفتاوى، يميل الناس إلى اتباعها أكثر مما يفعلون مع الأحكام الرسمية التي تصدرها المحاكم، وهي القابلة للتنفيذ من الناحية القانونية. وينطبق الأمر على الحالات التي تتعارض فيها الفتاوى مع مصالح أو رغبات أولئك الذين يسعون إليها. بصورة عامة، إذا لم يرغب شخص ما في النصيحة الواردة في فتوى قدمها شيخ معين، فلا مانع أمامه من استشارة شيخ آخر. وهو ما ندر حدوثُه خلال بحث عجرمة. بل وفي واحدة من تلك الحالات، اتبعت الأسرة فتوى الشيخ في نزاع مرير مع أقاربهم البعيدين على وراثة بعض الأراضي، على الرغم من أن الفتوى كلّفتهم الكثير.

أحد أكثر الجوانب بروزاً في النتائج التي توصّل إليها عجرمة هو مرونة الشيوخ في تطبيقهم للشريعة. فهم يستمعون، ويطرحون الأسئلة أيضاً، بحيث يسعون للحصول على أكبر قدر ممكن من الإلمام الواسع بالحالة. كما يحاولون أيضاً تمييز شخصية صاحب الفتوى؛ فهل طالبُها مسؤولٌ رفيعُ المستوى؟ وهل يطلب الفتوى لأنه نادم حقاً؟ ونتيجة ذلك هو أنه قد يكون ثمة نصيحةٌ مختلفةٌ تماماً تُقدَّم لشخصين لهما المشكلةُ ذاتها. فقد يقال للزوجين اللذين يسعيان للمصالحة بعد الطلاق في إحدى الحالات بأنهما لا يستطيعان ذلك؛ وفي حالة أخرى، أنهما يستطيعان؛ إذ يعتمد الأمر على الحالة نفسها، وعلى سلوك الزوجين (أو أحدهما). وقد يتخذ الشيخ نفسُه مواقفَ ومقاربات مختلفة؛ قد يكون شديد اللهجة في بعض الحالات، ويمزح في حالات أخرى، ويوبّخ بشدة في أخرى. ويتوقف الأمر برمته في النهاية على كل ما سبق ذكره.

وتظهر المرونةُ واضحةً أيضاً في بعض النصائح المقدمة. فحين يصل الأمر إلى فوضى الأخلاق والحياة، يتخذ بعض الشيوخ نهجَ أقل الضررين. في إحدى الحالات التي لاحظها عجرمة، قيل لشاب ارتكب الزنا مع المرأة نفسها مرتين إنه حين يشعر بالإغراء لفعل ذلك في المستقبل، فعليه «بالاستمناء» بدلاً من ارتكاب الزنا. وفوجئ الشاب بالنصيحة لأن الاستمناء

مكروه. وردَّ الشيخ بالإيجاب، لكن الزنا **حرام**، وهذا أسوأ[٢٥]. وهذا النوع من النصائح هو الملاحَظ بكثرة، لأن المعروف على نطاق واسع هو أن الشيوخ يتحملون بعض المسؤولية عن الاقتراحات التي يقدمونها. فالفتوى تُنشِئ، بطريقة ما، نوعاً من العلاقة التي تربط الشيخ وطالبَ الفتوى معاً.

في أنثروبولوجيا الفتوى التي عمل عليها عجرمة، يتصل الأمر بالكثير من القضايا والديناميات العامة الموجودة في السجل الأنثروبولوجي التي تفوق أهميتُها الشواغل المتعلقة بالتقوى الدينية. إذ كلما اقتربنا من مسائل السلطة، فمن المرجح أننا ندنو أيضاً من الأمور ذات الاهتمام الأخلاقي. لذلك فمن الجليّ أن الفتاوى لها صلة بالأخلاق؛ فهي تساعد المسلمين في إيجاد أفضل طريقة لعيش حياتهم. كما يحصل مجلس الفتوى في مصر على سلطته بسبب دوره في تيسير «رحلة التهذيب الأخلاقي»[٢٦]. وهي وظيفة لا تؤديها محاكم الأحوال الشخصية.

يمكن أن يساعدنا التفكيرُ في السلطة وعلاقتها بالأخلاقيات في فهم السبب الذي يجعل الأشخاص يتصرفون بالطريقة التي يفعلون، ولماذا ينضمون إلى مؤسسات معينة وليس إلى غيرها؟ ولماذا يتم اعتبار بعض القيم أساسية أو أسمى؟. سأعود إلى الأخلاق كموضوع منفصل في الفصل التاسع من هذا الكتاب؛ فقد صار مجالاً رئيساً للاهتمام الأنثروبولوجي في السنوات الأخيرة. أما في الجزء الأخير من هذا الفصل، فأود أن أستكشف الأفكارَ السابقةَ من خلال الانتقال إلى إحدى الحالات التي تقترب من الأسطورة في السجل الأنثروبولوجي حالما يتعلق الأمر بمسألة السلطة؛ وهي حالة حدود المجتمعات القائمة على المساواة، حيث السلطة الوحيدة في كثير من الأحيان، هي اللاسلطة في النهاية.

بين الدولة واللادولة

لم ينجذب لويس هنري مورغان إلى دراسة نظام القرابة عند قبائل الإيروكوا بدافع اهتمامه بقرابة الدم Consanguinity والألفة Affinity، بل كان

(٢٥) المصدر نفسه، ص١١.
(٢٦) المصدر نفسه، ص١٣.

مفتوناً أيضاً بكيفية اشتغال السلطة السياسية في نظام قائم على نظام النسل الأمومي Matrilineal System. فمن الذي يحمل صفةَ المسؤول في هذا النظام، وما أساس ذلك؟ كانت هذه الأسئلةُ مهمةً بالنسبة إلى التطوريين الاجتماعيين قصد حساب مراحل تطوُّر الثقافة. وبعد فترة طويلة من فقدان نزعة التطور الاجتماعي لقبضتها، استمرت هذه الأسئلة تشغل علماء الأنثروبولوجيا. وأيّاً كان المجال الذي تُصنف فيه الدراسات التي فصَّلنا فيها عن الصين ومصر ـ سواء أكان ذلك ضمن أنثروبولوجيا القرابة، أم ضمن أنثروبولوجيا الدين ـ فإنها تُعدُّ أيضاً إسهاماتٍ في أنثروبولوجيا السياسة، وبشكل أكثر تحديداً؛ أنثروبولوجيا الدولة.

فقد اضطلعت الدولة دوماً بدورٍ رئيسٍ في الكيفية التي حاول بها علماء الأنثروبولوجيا فهمَ السلطة والتنظيم السياسي. ولفترة طويلة ـ أي حتى سبعينيات القرن الماضي ـ كانت الدولة، في واقع الأمر، فكرةً مرجعيةً مركزيةً. وحتى ذلك الوقت كان علماء الأنثروبولوجيا يقسمون المجتمعات بالنظر لموضوع التنظيم السياسي إلى نوعين، هما: «الدولة»، و«اللادولة». ويمكن أن تمتد على طول هذا النطاق فئات أخرى مختلفة، إذ نجد باستطلاع الأدبيات إحالات إلى «دول بدائية»، و«دول حديثة»، و«دول مركبة»، وغيرها. أما حالة غياب الدولة فلها تنوُّعها الخاص. ففي أحد الكتب الكلاسيكية التي ركزت على النظم السياسية الأفريقية، يميز المحررون أولاً: بين المجتمعات التي تعتمد فيها السلطة السياسية على علاقات القرابة لاسيما علاقات النسب. وثانياً: بين تلك التي تكون فيها «العلاقات السياسية متاخمة لعلاقات القرابة، وفيها تنصهر بنى القرابة مع التنظيم السياسي بشكل كامل»(٢٧).

ويتجنب معظم علماء الأنثروبولوجيا فكرةَ الانصهار في أيامنا هذه، إذ تحيل هذه الفكرة إلى إمكانية الالتحام بين ما يسمى «السياسة «وما يسمى» القرابة»، ونعلم من نقاشنا في الفصل المخصص للدم أن القرابة والسياسة ليستا قابلتين لذلك.

---

(٢٧) E. E. Evans-Pritchard and Meyer Fortes, eds., *African Political Systems* (Oxford: Oxford University Press, 1940), pp. 6-7.

وسواءٌ أحدث انصهار أم لم يحدث، فالشرط الثاني من «اللادولة» هو أكثر إثارة للتفكير حين يتصل الأمر بمسائل السلطة وطرائق اشتعال القوة؛ ففي مثل هذه الثقافات سنعثر على أقرب شيء إلى فكرة النزعة المساواتية Egalitarianism داخل الأسرة البشرية، بحيث إنَّ ثمة بعض المجتمعات الصغيرة من الصيادين وجامعي الثمار التي يصعب فيها تحديد موقع السلطة وأشكال التمييز داخلها.

الشوونغ هم مجموعة صغيرة من السكان الأصليين في شبه جزيرة الملايو، وهي واحدة من عدة مجموعات معروفة في ماليزيا باسم «أورنج أصلي ـ *Orang Asli*» أو «الشعب الأصلي». وقد قضى عالم الأنثروبولوجيا النرويجي «ساين هويل ـ Signe Howell»، وعلى مدى فترتين من البحث الميداني أجراهما أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات، عشرين شهراً يعيش بينهم فيما كانوا يتابعون سبُل عيشهم في الغابات الاستوائية المطيرة[(٢٨)].

والشوونغ هم ذلك النوع من المجتمع الذي يستحث حالةً من التعجب حتى لدى عالم الأنثروبولوجيا ما بعد الحداثي، غير الفيكتوري[(٢٩)]؛ أو هكذا كانوا على الأقل حتى منتصف الثمانينيات من القرن الماضي. وحتى تاريخ البحث الميداني الذي أجراه هويل، لم يتمكن أيُّ شخص من الخارج من العيش بينهم من قبل، فكانوا شعباً بلا اتصال يُذكر بالعالم الأوسع، باستثناء حارس الحديقة البريطانية التي وُجدت في المنطقة في ثلاثينيات القرن العشرين. ولم يثبِت أيٌّ من أدوات الأنثروبولوجيا صلاحيتَه في عمل هويل؛ وهو وضْع واضح حين ينعقد التركيز على مثل هذا الشعب النائي.

فهل تمنحنا الدراسة التي أنجزها هويل لمحة ما عن ماضينا؟ الجواب هو: لا. فهل هي لمحة صريحةٌ كاشفةٌ غيرُ منمقةٍ وغيرُ ناقصةٍ عن الطبيعة البشرية؟ الجواب هو: لا، لكنها تساعدنا في إدراك إمكانية ما يسميه علماء

---

(٢٨) Signe Howell, *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1989).

(٢٩) عمدت حكومة ماليزيا إلى توطين قبائل الشوونغ في القرى بحلول منتصف الثمانينيات. وكانت مثل هذه البرامج المدعومة من الدولة شائعة في العديد من الدول، بما في ذلك بوتسوانا وناميبيا، حيث تعيش شعوب «سان ـ San» («نارو ـ Naro» و«جولوهان ـ Jul'hoan» وغيرها). وفي كثير من الأحيان تلقَّت عمليات الترحيل والتوطين المفروضة هذه مقاومةً شديدة من تلك الشعوب.

الأنثروبولوجيا أحياناً: «تبدُّلٌ جذري» (Radical Alterity). فأسلوب حياة الشوونغ يبدو كأنه طريقةٌ مختلفةٌ للوجود؛ حيث التسلسلُ الهرميُّ، والمكانةُ، والسلطةُ، كلُّها غائبة. وتتسم العلاقات الاجتماعية بالمساواة، وللاستقلاليةِ قيمةٌ عليا[٣٠]. ومثل شعب الـ«إيسي إيخا» الذين يُحجمون عن الفوز في مباريات كرة القدم، يتجنب الشوونغ المنافسةَ بشدة. وإذا ما تميّز أحدهم في مهمة معينة ـ بسبب القوة البدنية والبراعة أو غير ذلك ـ فلا يُناقش ذلك ولا يحصل صاحبُ التميُّز على مزايا تفضيلية جرَّاءه. ولا يلعب الأطفال ألعاباً تنافسية. وفي موضوع الأدوار الجنسية والجندرية، ثمة بعض الاختلافات المعترف بها لكنها لا تخضع لأي تراتبية. إضافة إلى ذلك، تشدد الأساطير والكوزمولوجيا لدى الشوونغ على مبدأ المساواة بين الجنسين؛ ففي أسطورة الخلق الخاصة بهم، خُلق الجنسان في الوقت نفسه وبالطريقة ذاتها. ويتشارك الرجل والمرأة في تربية الطفل؛ إذ تتكفل الأم بتعليم الأب كيفيةَ تغذية الرضيع. ويتحقق هذا المعنى للمساواة والمشاركة المتساوية في رعاية الطفل في الحياة اليومية من خلال عملية تتكون من مرحلتين، وفي واقع الأمر يتناوب الرجال والنساء خلالها. فالرجل يرعى الطفل بتغذيته عن طريق الاتصال الجنسي مع زوجته طوال فترة الحمل وحتى تاريخ الولادة، فيزود الجماعُ الجنينَ بالمني، وهو المعادل اللفظي لكلمة حليب، والذي يُعتقد أنه ضروري لنمو الطفل. ثم وبعد الولادة، تتولى المرأة إرضاعه حليب ثديها. وخلال فترة الحمل، يلتزم الرجال والنساء بنفس المحظور من الغذاء[٣١].

بالنسبة إلى الشوونغ، كما هي الحال في بعض مجتمعات الصيد وجمع الثمار الأخرى، فإن التراتبية والسلطة ليستا شيئاً بغيضاً ولا هما بالغامضتين بذلك القدر كله الذي نعرف[٣٢]. فطريقةُ حياتهم التقليدية يمكن أن تساعدنا

(٣٠) Howell, Ibid., pp. 37-38.

(٣١) المصدر نفسه، ص٥٢ ـ ٥٣.

(٣٢) في بعض الأحيان، يكون الأمر بغضاً شديداً أكثر منه إبهاماً وغموضاً. بالنسبة لشعب الهادزا في تنزانيا، وهو مجتمع آخر من الصيادين وجامعي الثمار، ثمة أشكالٌ بسيطةٌ جداً من السلطة ـ في شكل قائمة إسمية من الزعماء على سبيل المثال. ويمكن فحص سلطة هؤلاء الزعماء من خلال عدد من العوامل، منها سيولة العضوية داخل المجموعة، وغياب حقوق الملكية. لا أحد مجبر على الانتماء للمجموعة، ولا يمكن لأحد أن يُراكم هيبة أو قوة. الهادزا وبضع أمثلة أفريقية أخرى عن المجتمعات المتساوية هي موضوع دراسة ماتعة كتبها 'جيمس وودبرن'؛ يراجع:
James Woodburn, "Egalitarian Societies," *Man*, vol. 17, no. 3 (1982), pp. 431-451.

فيِ إدراك نمط الحجة التي قدمتها مارلين ستراثرن وتم توضيحُها آنفاً؛ وهي أنَّ ثمة حدوداً لما يمكن أن توفره مقولاتُنا ـ ومشروعاتُنا الأخلاقية ـ بشأن فهمِنا للآخرين، حيث لا تُثار أسئلة السلطة فعلاً لدى الشوونغ، ولا حتى «المشكلات مع النساء» مثلما يبدو. وإذا كانت ستراثرن قد حاولت الموازنةَ بين النقد النسوي الغربي لمسألة إخضاع المرأة، وبين «الطبيعة المختلفة» لفهم سكان ميلانيزيا أنفسُهم لأفعالهم الخاصة، فإن إجراءَ مثلِ هذه الموازنة في دراسة هويل يبدو غير ضروري على الإطلاق.

الفصل الثامن

العقل

لقد تحدثنا بإسهاب عن وجهة نظر السكان الأصليين التي تشكل ولا شك، خلاصةً معروفةً جداً لما تبحث فيه الأنثروبولوجيا. لكنّ ثمة خلاصةً أخرى، ولديها هي الأخرى تقليد بحثي طويل، هي كيف يفكر السكان الأصليون. أي إن الأمر لا يتصل بالرؤية بل بالعقل؛ لا كيف يرون الأمور بل كيف يعقِلونها.

هذان التقليدان ليسا منفصليْن، وكل الآباء المؤسسين في الأنثروبولوجيا اعتنوا في واقع الأمر بالبحث في موضوع العقل بطريقة أو بأخرى. وربما شكّل الفكر والعقل بؤرة الاهتمام بالنسبة إلى برونسلاف مالينوفسكي في نهاية المطاف. ففي تحليله، أنْ يكون لديك وجهة نظر يعني أنَّ لك رأياً، وأنك تفكر، و«ترى» شيئاً ما بطريقة معينة. وينطبق الشيء ذاتُه على مصطلح فرانز بواس عن عدسة الثقافة أو الـ Kulturbrille. فلقد كانت المدركات الحسية مهمةً في فهمِه الخاص للثقافة بالفعل، لكن العقلَ والإمكاناتِ العقلية كانا يشكلان اهتماماتٍ إضافية لديه، ويظهر ذلك بجلاء في كتابه الموسوم بـ«**عقل الإنسان البدائي** ـ *The Mind of Primitive Man*»، المنشور عام ١٩١١. إضافة إلى أنه يُعدُّ أكثر كتبه شهرة، وقد ضمَّنه ما يعتقد أنه أهمَّ ما يجب أن يعرفه عامةُ الناس. إنَّ هذا الالتزام بالفكر يؤسس أيضاً لشيء يقترب من المذهب الأنثروبولوجي، وهو الوحدة السيكولوجية للبشرية؛ إذ لم يعتقد علماء الأنثروبولوجيا يوماً أن ثمة ما يفصل الثقافة والحواس عن العقل. فنحن ننتمي إلى العالم والعالم فينا *we are in the world and the world is in us*.

سنشرع الآن في حديثنا عن مسائل الفكر والإدراك، وذلك من خلال الجمع بين بعض الاتجاهات المختلفة في البحث الأنثروبولوجي، وكلها

تتصل بمسألة «كيف يفكر السكان الأصليون»، وتثير بعضاً من الأسئلة الفلسفية والملغزة التي طرحها علماء الأنثروبولوجيا. وإن ما نواجهه في موضوع العقل في كثير من الأحيان هو التشابك الأنثروبولوجي مع كلمةٍ أكثر غموضاً تبدأ بحرف r: هي «Reality ـ الواقع». فلْنبدأ إذاً بكلمة الواقع، وذلك عبر التفكير في كيفية ارتباط هذا الأخير باللغة وبالفكر في المقام الأول.

سننطلق ابتداءً من هذا المثال: لنتصورْ برميلين من النفط، كُتب على أحدهما كلمة «فارغ»، ولا شيء على البرميل الآخر؛ فأيهما يشكل خطورة؟

في الثلاثينيات من القرن الماضي، وجد مفتش السلامة من الحرائق في ولاية كونيتيكت أن الأشخاص الذين عملوا حول براميل النفط في المنشآت والمستودعات، افترضوا في كثير من الأحيان أن البراميل المملوءة كانت أكثر خطورة، ومن ثمّ التزموا بالكثير من الحذر حيالها؛ فكانوا يكُفُّون عن التدخين بالقرب منها، وينقلونها بهدوء وانتباه، وغير ذلك. لكنّ الواقعَ يقول إن البرميل الفارغ قد يكون أكثر خطورة، لأنه من المحتمل أن يحتفظ بداخله على أبخرة شديدة الاشتعال وقابلة للانفجار على الرغم من خلوّه من النفط. لذلك يكون التدخين بالقرب من برميل فارغ أقرب لاحتمال حدوث انفجار. وخلص المفتش إلى أن المشكلة تكمن في علامات توصيف البراميل. فتسمية «فارغ»، بحسب رأيه، جعلت العمال ببساطة يوسعون من إدراكهم لمعنى هذه الكلمة لغرض الحكم على درجة الخطر الموجود. فكلمة «فارغ» في هذا السياق تعني: «لا شيء»؛ تماماً مثلما نتصور البندقية الفارغة؛ ومن ثمَّ فلا تهديد ولا خطر قد يشكله شيءٌ فارغ. لقد خذلتنا اللغة هنا لأنها أخطأت في إيصال المعنى؛ إذ قدمت شعوراً زائفاً بالأمان. وقد كتب المفتش يقول: «مازلنا نفترض أن التحليل اللغوي الذي قامت به مجموعتنا يعكس الواقعَ بأفضل مما هو عليه»[1].

كان المفتش المعنيّ هنا هو «بنيامين لي وورف ـ Benjamin Lee Whorf»، وإضافة إلى كونه كفؤاً في وظيفته في شركة «هارتفورد ـ Hartford» للتأمين

(١) Benjamin Lee Whorf, "The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language," in: John B. Carroll, ed., *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* (London: MIT Press, 1956), p. 137.

ضد الحريق، كان أيضاً عالمَ لسانياتٍ بارعاً في المجال ومن هواة الأنثروبولوجيا. وقد توصّل من خلال عمله في اللسانيات الأنثروبولوجية ـ وربما بما يفوق غيره في التخصص ـ إلى الفكرة المركزية التي تقول إنَّ اللغة، والفكر، والواقع تتشابك فيما بينها في ارتباط وثيق. حيث اللغة ليست نافذة واضحة عن العالم، والفكرُ ليس عمليةً تحدث بشكل مستقل عن هذا العالم. أوَلا يشبه الأمر هنا تلك العبارةَ التي تقول: **نحن في العالم والعالم فينا** (*we are in the world and the world is in uss*).

العقل واللغة

انشغل وورف، خارج أوقات سفره في أنحاء ولاية كونيتيكت وهو يقوم بعمله في خدمة السلامة من الحرائق، بتحرير نصوص عن قواعد النحو والصرف في لغة «الهوپي ـ Hopi» ومفرداتِها، وهي لغة هيروغليفية لدى شعب المايا وقدماء الأزتك. كان لغوياً لامعاً وعصامياً بارعاً في المجال، على الرغم من انضوائه تحت جناح إدوارد سابير؛ أحد طلاب بواس، والرائد في مجاله أيضاً. إذ حاضر وورف لمدة عام في جامعة ييل فيما كان سابير بروفيسوراً فيها.

جادل وورف في إحدى أشهر دراساته عام ١٩٣٩، والموسومة بـ«**العلاقة بين الفكر والسلوك المعتاد للغة**»، بأن بنية اللغة التي نتحدث بها ترسم الطرائق التي نتصور بها العالم ونتصرف فيه. وقد وضَّح هذه الفكرة ببساطة من خلال مجموعة من الأمثلة كذاك الذي ذكرناه في البداية، والمقتبس من عمله في قطاع التأمين. لكنَّ استنتاجاتِ وورف كانت بعيدة المدى وتفوق الأمثلة الفردية عن الخطأ البشري الناجم عن عدم التطابق بين العلامات اللغوية ("البرميل الفارغ") والحالات الموضوعية (البرميل الفارغ = البرميل المليء بالأبخرة شديدة الاشتعال). ومن شأن ذلك أن يكشف لنا بعضاً من أيديولوجية اللغة عند الأمريكيين؛ وهو أنهم يثقون باللغة المكتوبة (هل تُراهم يفعلون ذلك بشدة؟). وما يقصده وورف هو أن اللغة ترسم شكْلَ معايشتنا للواقع، وأشكالَ فهمنا للزمان والمكان.

وقد قارن وورف، لإثبات ذلك، بين التعبير عن المكان والزمان عند شعب الهوبي، وذلك الموجود لدى ما أطلق عليه اسم اللغات «الأوروبية

المقايسة ـ Standard Average European Language». كانت وجهة نظره هنا هي أنه من أجل فهم كيفية تشكيل اللغة للسلوك والتجارب في الواقع، نحتاج إلى المقارنة بين لغات تنتمي إلى عائلات متمايزة (وهي في هذه الحالة لغات الايتو ـ أزتك Uto-Aztecan، والهندو ـ أوروبية Indo-European، على التوالي). ولا يشبه الأمر استحضارَ بعض الاختلافات المهمة بين الإنكليزية والألمانية، وهي اختلافات بسيطة على الرغم من كونها مثيرة للاهتمام. لأننا حين نقارن لغات زالت وتقع في هذا المستوى من القدم، يمكننا أن نرى الأهمية التي تحتلها الاستعارات المكانية والفيزيائية في «اللغات الأوروبية المقايسة». ويمكننا تمييز ذلك بوضوح شديد لأن مثل هذه الاستعارات غائبةٌ تماماً في لغة الهوبي.

ففي اللغات الأوروبية المقايسة، ثمة تشيّؤٌ لكل شيء تقريباً؛ حيث نتعامل مع الكراسي والأيام بالطريقة نفسها في اللغة الإنكليزية، فيمكنك، على سبيل المثال، الحصولُ على عشرةٍ من أي شيء وكل شيء؛ فنقول مثلاً: «لدي عشرة كراسي»، و«لدي عشرة أيام لطلاء المنزل». لكن «عشرةَ أيام» تختلف تماماً عن «عشرة كراسي»، فاليوم هو طول الوقت الذي يتم قياسُه على هذا النحو؛ أي بوصفه شيئاً، لكنه ليس كالكرسي. ويبدو أن الهوبي أدركوا هذا بشكل أفضل من الناطقين باللغات الأوروبية المقايسة. ففي الهوبي، لا وجود لما يعادل الأيام؛ فلا يمكنك قول «عشرة أيام»، بل عليك التعبير عن الترقيم من خلال علاقة، فتعبِّر عن «عشرة» في شكل ترتيبي بصورة تضعُها في مثل هذه العلاقة. لذا، ففي حين تقول باللغة الإنكليزية: «They stayed ten days ـ لقد مكثوا عشرة أيام»، ستقول في الهوبي «They left after the tenth day ـ لقد غادروا بعد اليوم العاشر».

ويورد وورث مثالاً آخر عن هذا النمط، هو مراحلُ الدورات الزمنية. خذ على سبيل المثال كلمة الصيف، فهي في اللغات الأوروبية المقايسة موسمٌ يتميز بتاريخ البدء وتاريخ الانتهاء وفقاً للتقويم الفلكي (في عام ٢٠١٦، كان الصيف من ٢٠ حزيران/ يونيو إلى ٢٢ أيلول/ سبتمبر في نصف الكرة الشمالي). أما في الهوبي، فـ«الصيف» هو **معايشةُ** الحرارة؛ فتكون الأيام الحارة فقط هي الصيف، لذلك إذا كانت أحر الأيام تقع بين ٢٣ أيار/ مايو و٢٩ أيلول/ سبتمبر ـ وفقاً للتقويم الغريغوري الميلادي ـ فهي

الصيف، وهو ما يطلق عليه وورث عبارة: «عند حدوث الحرارة ـ When heat occurs». إضافة إلى ذلك، لن تستخدم في الهوبي تحديداً يشير إلى بلوغ الصيف؛ بل تستخدم ظرفاً Adverb. لذلك لن تقول: «This Summer ـ هذا الصيف»؛ بل تقول: «Summer Now ـ الصيف الآن».

فاللغات الأوروبية المقايسة هي إذاً بنيةٌ لغويةٌ يميل الناطقون بها إلى تحويل تجاربهم الذاتية إلى موضوعات أو أشياء؛ كمعايشة الزمن. أما لغة الهوبي فلا تتيح مثل هذه القابلية للتشيؤ؛ إذ الصلة بين الوقت، والأحداث، والأشخاص هي ذات سمة أكثر علائقية Relational، وذاتية Subjective.

ولا يعني أيٌّ من ذلك أنَّ الحركةَ العظيمة التي تُحدثها الأرض وهي تتحرك على مستوى محورها حين تشرق الشمس ثم تغرب، لا صلة لها بما نعرفه عما يسمى «Day ـ اليوم»؛ أو أنَّ الهوبي لا يدركون بأن كل يوم يجلب معه فجراً جديداً[٢]؛ بل يعني أن في كل بنية لغوية طريقةً معينةً لإدراك الواقع تؤثر على السلوك وأنماط التفكير.

أحد الأمثلة البسيطة التي قدمها وورف في كتابه هو في استخدام الإيماءات؛ إذ يغلب أنْ يستخدم الناطقون باللغات الأوروبية المقايسة مجموعات من الإشارات اليدوية والجسدية، خاصة حين يتحدثون في موضوعات أكثر تجريداً؛ كالعدالة أو الحب. وسبب ذلك هو التركيز الكثيف على تشييء الموضوعات، كما لو كانت الإيماءات تساعد على تجسيد الأفكار عياناً. في المقابل، يستخدم الهوبي إيماءات قليلة جداً.

في دراسة راهنة، نلاحظ كيف يمكن لتصنيفات المكان أن تشكِّل الوعيَ بالبيئة القريبة المباشرة[٣]. الـ«كووك ثايور ـ Kuuk Thaayorre» هم مجتمع من

---

(٢) إن هذه الفكرة مهمة للغاية. نحن نعلم أنه في إطار ثقافة معينة، يمكن للناس أن يعملوا وفق أكثر من فهم واحدٍ للوقت، أو باختلافٍ في كيفية معايشتهم للزمن. راجع:
Nancy Munn, "The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay," *Annual Review of Anthropology*, vol. 21 (1992), pp. 93-123).

علاوة على ذلك، فإن المعنى الأساسي لخطية الزمن والسببية هو سمة عامة للإدراك؛ راجع:
Maurice Bloch, *Anthropology and the Cognitive Challenge: New Departures in Anthropology* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012).

ولما يكتشف علماء الأنثروبولوجيا بعدُ ثقافة يأكل فيها الناس البيض المسلوق **ثم يسلقونه**.

(٣) Lera Boroditsky, "How Does our Language Shape the Way We Think?," in: Max =

السكان الأصليين في أستراليا، ولديهم للمكان تعريفٌ يستخدمون فيه مصطلحات أساسية Cardinal Terms؛ أي إنهم لا يستخدمون المصطلحات النسبية. بالنسبة إلى الناطق باللغة الإنكليزية، المصطلحاتُ النسبيةُ هي الشائعة؛ إذ قد يميز الشخص بين شجرتين فيقول على الأرجح مثلاً: «The tree on the left ـ الشجرة الموجودة على اليسار»، أو «The tree on the right ـ الشجرة الموجودة على اليمين». ويفترض ذلك موقفاً معيناً للذات بالطبع، خاصة إذا ما تذكَّرنا أن الناطقين باللغة الإنكليزية غالباً ما يفترضون أن موقفهم الخاص هو المهم! لذلك فمن الناحية التقنية، يُعتبر هذا تمييزاً مكانياً نسبياً (يتسلل من خلال أيديولوجية قائمة على الفرد غير النسبي). أمّا وفقاً للمصطلحات الأساسية، فيمكن للناطق باللغة الإنكليزية أن يقول إنها «The eastern tree ـ الشجرة الشرقية»، أو «The western tree ـ الشجرة الغربية». لكنك، على الأرجح، لن تحصل على مثل هذه الدقة في التعيين إلا لدى خبراءَ تقنيين ينتمون إلى مجالات أخرى؛ كالمعالجين الذين يهتمون بصحة الأشجار Tree Sur، أو كشاف الجيش الذي يصف الاتجاهات وسط إحدى الغابات. لدى الـ«كووك ثايور»، بالمقابل، يكون التمييز اللغوي أساسياً Cardinal على الدوام، حتى حين يتصل الأمر بأكثر الأمور تفاهة وخصوصية. لذلك لن تقول على سبيل المثال: «You smeared some paint on your left cheek ـ لقد لطخت خدك الأيسر ببعض الطلاء»؛ بل ستقول: «You smeared some paint on your left cheek ـ لقد لطخت خدك الغربي ببعض الطلاء». ويعني ذلك، وفق مفردات الإدراك والسلوك، أن الـ«كووك ثايور» أكثرُ اهتماماً بمكان وجودهم، مما يجعلهم كرياضيي المِلاحة؛ بارعين بامتياز في معرفة الاتجاهات الصحيحة.

ويَرِدُ في كتاب وورف مثالٌ أكثرُ أهمية وربما بعيد المدى، يتعلق بما يشير إليه باعتباره ميل الهوبي إلى «السلوك التحضيري ـ Preparatory Behavior». ويرتبط ذلك جزئياً بمواقفهم تجاه الوقت مثلما ينعكس في اللغة. يخبرنا وورف أن الهوبي يقومون باستعدادات دقيقة قبل البدء بالأنشطة المهمة، كزراعة المحاصيل. وقد يشمل ذلك مجموعةً من الأشياء؛ من

Brockman, ed., *What's Next? Dispatches on the Future of Science: Original Essays from a New= Generation of Scientists* (New York: Vintage Books, 2009), pp. 116-129.

الصلوات الخاصة والتأمل، مروراً بالتفكير في النشاط نفسه، ووصولاً إلى الخطابات العامة (تُلقيها شخصيةٌ خاصة تسمى «الرئيس المنادي ـ Crier Chief»)، وأشكالٍ مختلفةٍ من الممارسة التي قد تشمل أفعالاً ودية ورمزية، كالركض وغيره من أشكال التمرينات المكثَّفة (والهدف هنا هو جعل المحاصيل «قوية» و«سليمة"). إضافة إلى ذلك، هم يعتبرون أنَّ مثل هذه الإجراءات هي فكرٌ يؤثر على الحدث؛ إذ يزيد الاستعداد الجيد لرحلة كبيرة أو عملية بذر المحاصيل من احتمال نجاحها. وبالنسبة إلى الهوبي في هذه الحالة، يُعتبر الفكر نوعاً من القوة في العالم، وهو «يترك في كل مكان علاماتٍ تدل على التأثير الذي يُحدثه»(٤).

ليس من الصعوبة بمكان أن نلاحظ أنَّ ما يصفه וورف عن لغة الهوبي وثقافتهم يقترب من فهْم مارسيل موس الخاص عن التبادل ضمن ما يسميه «المجتمعات بالغة القدم ـ Archaic Societies»، وذلك على الرغم من غياب الصلة المباشرة بين مشروعَي الرجلين. لنتذكر كيف أنه، في ثقافات حلقة كولا أو بين شعب الماوري، يُعتقد أن العديد من الأشياء تملك في جوهرها فاعلية فردية Agency، وشخصية محددة Personality، وهو ما صاغه وورف في عبارته عن أنَّ الفكر «يترك في كل مكان علامات تدل على التأثير الذي يُحدثه». فيتم تبادل الهدايا لأن الهدية تحوي شيئاً من روح مانحها (أو الهاوو بلغة الماوري)، وهو الذي يدفع للمطالبة بالمقابل عنها. وهذه تمثل أشكالَ فهمٍ للعالَم الحدودُ فيه بين الحيِّ وغير الحي، بين الشخصي وغير الشخصيٍ، وبين الروحي والمادي، أكثرُ مسامية Porous من تلك الموجودة في الإطار الغربي الحديث. ويمكن القول فعلاً إن بنية اللغات الأوروبية المقايسة تقوم بدورٍ مهمٍّ في الأيديولوجيا الغربية للتبادل. وهذا جزءٌ ممّا يجعل كل شيء يشبه الأشياء Thing-Like في المقام الأول، بدلاً من الشخصنة Person-Like. ويجسد هذا جانباً آخرَ من الميل الغربي نحو التشيُّؤ.

هل يساعد هذا في تفسير لمَ تطورت الرأسمالية في الغرب؟ هل ثمة ما يتصل ببنية اللغات الأوروبية المقايسة ساعد في دعم تطوير نظام اقتصاديٍّ تزايدت فيه سهولة تحويل قيمة الأشياء إلى أرقام وقياسها كمياً؛ بدءاً من

(٤) Whorf, "The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language," p. 151.

نتاج عمل أيدينا ووصولاً إلى الوقت؟ بل حتى في حالة الحب؟ وهنا نورد إنَّ وورف لم يتوصل إلى هذه الاستنتاجات الشاملة؛ كما أنه لا يشير إلى أن اللغة هي العامل **الوحيد** في تشكيل أنماط التفكير والسلوك[٥]. وهذا جزء مما يبدو أنَّ منتقديه يسيئون فهمه في أغلب الأحيان. بل اللغة **هي** عاملٌ من العوامل؛ بل ويقدم وورف، وبثقة، أفكاراً مستفزة تستحث التفكير في التطورات التي عرفتها الثقافة الغربية منذ العصور الوسطى، وهي التطورات التي يجب أن تُعتبر فيها اللغةُ، والاقتصادُ، والعلومُ، مكوناتٍ تأسيسيةٍ متبادلة؛ فنراه يقول: «إنَّ الحاجةَ للقياس في الصناعة، وفي التجارة، وتوحيدَ المعايير في وحدات القياس والوزن، واختراعَ الساعات وقياس «الزمن»، وحفظَ السجلات والحسابات والحوليات والتواريخ، ونموَّ الرياضيات والعمل المشترك بين الرياضيات والعلوم، تعاونت جميعُها لإيصال فكرنا وعالمنا إلى شكله الحالي»[٦].

إذا كنا نريد أن نفهم كيف يفكر الناس، فقد يكون من المفيد ـ ومن المفيد للغاية ـ النظرُ في مبدأ النسبية اللغوية. ومثلما نعرف جميعاً، متى ولجت كلمة «النسبية» مزيجاً، ينتحب منتقدوها ويصرخون، لأن ذلك يعني في نظرهم غيابَ قيم قاعديةٍ أو منطلقات، أو لمخاوفَ من أن يعني ذلك أن كل شيء صار مقبولاً مباحاً. لكن وكما ظهر في نقاشي لقضايا الأخلاق والأخلاقيات، من المهم الاعترافُ في حالة اللغة أن المبدأ هنا لا يعني غيابَ منطلقات محددة. إن نقطة الانطلاق بالنسبة إلى وورف هي الواقع، لكنه «واقعٌ» ليس يحتاج إلى اقتباساتٍ لغويةٍ مخيفة للتعبير عنه؛ ذلك لأنَّ وورف منخرطٌ بكليته في هذا الواقع الحقيقي The Really Real(*). وهو محيط

---

(٥) لمزيد من الاطلاع على هذه الفكرة، وعلى مراجعة جيدة للأعمال التي كُتبت عن بحوث وورف، انظر:

Nick Enfield, "Linguistic Relativity from Reference to Agency," *Annual Review of Anthropology*, vol.44 (2015), pp. 207-224.

(٦) Whorf, Ibid., p. 151.

(*) في علم النفس، الواقعُ الواقعيّ (Real Reality) ليس هو الواقع كما ما نراه بأعيننا وحواسنا وأمزجتنا وذكرياتنا وأفكارنا وعدساتنا الخاصة؛ بل هو الواقع كما تعقله عقولنا، ولذلك قد يختلف تفسير هذا الواقع من شخص لآخر. إنها رؤية للواقع يمكن أن نسميها ذاتية لارتباطها بما يراه الفرد، فيعقله، فيسبغ عليه وصفَ المنطقي وغير المنطقيّ. وهذا ما يفترض أن الواقع الواقعيّ أو الواقع الذي يتمتع بوجود موضوعي بوصفه كذلك، لَهُو شيء آخر. وهذا نوع من الأسئلة لا يقتصر على علم النفس =

به علماً بحكم اختصاصه في مجال التأمين في النهاية. فإذا كان برميل النفط يحوي أبخرة فقد ينفجر، ولا يهم حينها إذا كان موجوداً في قرية من البويبلو، أو على أرضية مختبر أحد المصانع في نيو إنغلاند. ومن الواضح أن الكيفية التي يتم بها استخدامُ اللغة لتشفير أشياء معينة بوصفها «خطر ـ Danger»، و«تهديد ـ Risk»، قد يكون لها عواقبُ على قدرٍ كبيرٍ من الأهمية.

«نحن الببغاوات»

يتصل جانبٌ آخر من الاهتمام باللغة، والفكر، والواقع، بمسائل المعنى والفهم. وهو ما يقودنا إلى أحد الموضوعات الأنثروبولوجية الثابتة؛ هي الأشياءُ الغريبة وغير المألوفة التي يقولها الناس في بعض الأحيان. فعلماء الأنثروبولوجيا يهتمون بتصريحات وعبارات جديرة بالاهتمام، منها أمثلةٌ شهيرة، كعبارة: «نحن الببغاوات» (وتختص بشعب «بورورو ـ Bororo» في البرازيل)، وعبارة «التوائمُ طيور» (في قبائل النوير في وادي النيل)؛ وفي بعض السياقات، يسمي النوير أيضاً الشخصَ الهادئ المتحكم بأعصابه ثوراً. ولهذه الأمثلة الكلاسيكية نظائرُها المعاصرة؛ فقبائل الـ«ماكوندي ـ Makonde» في موزمبيق على سبيل المثال، يتحدثون عن أشخاص في هيئة سِباع Lion-Persons، ولدى الـ«الأراويت ـ Arawete» في الأمازون فإن النمور المرقطة هي أشخاص أيضاً (وكذلك العديد من الأنواع الحيوانية الأخرى ـ إن لم تكن كلها). وتطرح جميع هذه الحالات تقريباً تساؤلاتٍ مثيرة للجدل، ونقاشات حامية قد يلج فيها العامل السياسي أحياناً، ربما كان من أكثر أمثلتها شهرةً هو ما إذا كان سكان هاواي اعتقدوا أن إلههم المسمّى «لونو ـ Lono» قد حلَّ في جسد الكابتن «جيمس كوك ـ James Cook» حين قتلوه عام ١٧٧٩(*). وبصفة عامة، لا يزال الاهتمام الأنثروبولوجي باصطلاحات معينة

= والفلسفة فحسب، بل نجده أيضاً في فيزياء الكم أو فيزياء الكوانتوم؛ فالفيزيائيون في هذا الحقل يتساءلون إذا كان الكون الموجود موضوعياً ومستقلاً عن عملية الرصد أو الملاحظة، أم هو نسبيٌّ وينطوي على ازدواجية منطقية تتبع موقع الرائي. من ذلك مثلاً ما يستتبع وجود نُسخ عن الواقع تسمى عوالمَ موازية؛ أي نسخة عن عالمنا يتيحها التحرك السريع للجسيمات في حركات موجية تسمح بأن يوجد الجسيم في أكثر من مكان في وقت واحد (المترجم).

(*) تقول الروايات التاريخية أن الكابتن جيمس كوك، وكان قبطاناً وبحاراً ومستكشفاً بريطانياً، مكتشف أستراليا وهواي. رسا عام ١٧٧٩، على شواطئ جزر هاواي في ذلك العام. وقد استقبله =

في التفكير وطرائق الكلام مستمراً؛ وليس بالضرورة بالعبارات اللافتة للانتباه كقولهم «نحن ببغاوات»، بل بمستويات عامة ترتبط بالخارق للطبيعة، والغامض، والمظلم من الأشياء. لقد حضرتُ أكثر من حلقة دراسية أنثروبولوجية سمعتُ فيها عن عناكبَ كونية Cosmic Spiders، وأنشطة الأرواح الشريرة التي تتلبَّس الكائنات الحية Witchcraft Familiars، وسارقي الدهون(*) Fat Stealers، ومصاصي الدماء، وغير ذلك كثير. كما عرفتُ بوجود جيش سري (تحت الأرض) في جزر سليمان، وشباب في أبيدجان وساحل العاج يعتقدون أن لقمصان «تومي هيلفيغر(**) Tommy Hilfiger» قوةً غامضة، كما سمعت عن متديني حركات النيو آيج (New Age) في أريزونا الذين يؤدون حلقات الرقص بالنار Fire-spinning sessions حول خطوط «لاي ـ Ley» الأثرية(***) في «سيدونا ـ Sedona»، ليستمدوا منها الطاقة والبصيرة.

قبل أن نواصل هذا العرض لا بد أن نشير إلى أن علماء الأنثروبولوجيا لا يسألون بعضهم البعض **على الإطلاق** فيما إذا كانوا «يؤمنون» بالعناكب

= السكان الأصليون بحفاوة بالغة، إذ اعتبروه التصديق الإلهي لنبوءة معروفة لديهم تقول إن الإله لونو سيقدم عليهم من ناحية البحر. ما حدث لاحقاً هو أنهم قتلوه بعد أن نشبت بينهم وبين جنوده مشادات انتهت بمقتله. وتقول بعض الروايات إن سكان الجزيرة عمدوا الى ممارسة طقوسهم قصد الاحتفاظ بجسده والاعتناء به بوصفه الجسد الذي حل فيه الإله لونو، بحسب بعض الروايات (المترجم).

(*) تُحيل الأسطورة في بعض مناطق أمريكا، لا سيما في بوليفيا والبيرو، إلى شيطان أو روح شريرة تسرق أجساد الأشخاص البُدَّن لتتغذى على ما فيها من دهون. يكرِّم الهنود الأمريكيون الجسد ويقدسونه، وربما لهذا كانت هذه الأسطورة هي الأبشع بالنسبة إليهم؛ إذ تطاول الجسد وهو هدفها المباشر. لكن الجزء الأقرب إلى الواقع من انعكاس الأسطورة يرتبط بتراث اللقاء الاول بين السكان الأصليين في أمريكا والمستكشفين الإسبان، حيث الدهون هي وسيلة العيش والصمود في شتاء جبال الأنديز القارس بسبب احتوائها على الطاقة والغذاء، فكانت سرقة الدهون من السكان نشاطاً معروفاً للرجل الأبيض، مثلما سماهم الهنود (المترجم).

(**) مصمم أزياء أمريكي ولد عام ١٩٥١، وهو مؤسس هذه الماركة التي تحمل اسمه وعُرفت عن شركته (المترجم).

(***) من المتعارف عليه أن هذه الخطوط الوهمية تشير إلى حضارات قديمة اندثرت، أو ربما أماكن لمقدسات شديدة القدم، تواترت على الأرض؛ كالأهرامات، وبابل، والبتراء وحضارات المايا والأزتك في أمريكا اللاتينية، وغيرها. تصطف هذه الأمكنة بشكل مستقيم كخطوط وهمية للمقدسات، وهناك من يسميها بالجهاز العصبي للأرض باعتبارها مجالات للطاقة. على الرغم من غرابة هذه السردية، إلا أن المؤرخين يعترفون أن «ألفرد واتكينز» اكتشف هذه الخطوط في عشرينيات القرن العشرين. اليوم تحظى هذه السردية بالاهتمام، وهو سر افتتان متديّني النيو آيج بها؛ وهم المتدينون الذين يمارسون ديانات يغيب فيها الاعتقاد وتلتئم فيها العديد من الممارسات الترقيعية، مثلما هو موضح في هذا المثال (المترجم).

الكونية، أو مصاصي الدماء، أو خطوط لاي الوهمية؛ أو إذا كانوا يعتقدون أن أياً من هذه الظواهر تنتمي إلى الواقع الحقيقي Really Real. في تلك الندوة حول العناكب الكونية على سبيل المثال (وعُقدت في جنوب غرب الصين)، لم يقفْ أحد في القاعة خلال جلسات الأسئلة والأجوبة ليقول أمام الحاضرين: «عفواً، لكن عمَّ تتحدثون؟». وفي حالة طرَح أشخاص أقل دبلوماسية مثل هذا النوع من الاستفسارات، أو استفسارات أكثر تهذيباً منها، يُحال الرد الأكثر شيوعاً إلى اعتبار ذلك جزءاً من «الواقع الاجتماعي» Social Fact؛ أي إنه سواء أكان حقيقياً أم لا، فهو يحيل إلى الطرائق التي يفهم بها الأشخاص المعنيون العالمَ ويتصرفون فيه. لقد قضيتُ بنفسي ثمانية عشر شهراً في زيمبابوي أُجري بحثاً عن كنيسة تُعقد فيها عمليات طرد الأرواح الشريرة أسبوعياً. وقد شاهدتُ العشرات منها، وما رأيتُ أنه من واجبي أن أقوم بدور اللاهوتي أو الفيلسوف، أو الباحث في حقيقة وجود الأشباح Ghost-Buster؛ بل كنتُ هناك لأفهم كيف أن الأشخاص الذين يؤدون تلك الجلسات، ومن يخضعون لها، ومن يشهدونها، يكيِّفون فكرة الاستحواذ داخل نطاق واسع تمتزج فيه مدركاتهم عن الشخصية، وعن الصحة الأخلاقية والبدنية، وموروثات من الحكم الاستعماري والأخلاقيات المسيحية. ولا شيء من هذا كله تطلَّب مني معرفة ما إذا كانت الأرواح أرواحاً بالفعل.

ولا ينتهي الأمر عند هذه النقطة، ولا هو بالكافي لنتطرق لبعض الأسئلة المهمة عما يمكن أن تكشفه الأنثروبولوجيا عن العقل والواقع. لذلك، وبعد سردِنا لهذه المجموعة مما يُعرف في بعض الأحيان بأنه «معتقدات غير عقلانية ظاهرياً»، لِنعد الآن إلى نقطة البداية لنتحدثَ عن الأشخاص الذين أُخضعت كلماتُهم للتأمل أكثر من غيرهم من الشعوب؛ وهم شعب الـ «بورورو»(٧).

تعيش قبائل بورورو في مناطق حوض الأمازون الممتدة بين البرازيل وبوليفيا. وكانوا موضوع اهتمام الأنثروبولوجيا منذ أن قام «كارل فون دين

(٧) Dan Sperber, *On Anthropological Knowledge: Three Essays* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985).

شتاينن ـ Karl von den Steinen» ـ عالمُ الإثنيات والفيزيائيُّ الألماني ـ بحملتي بحثٍ إلى وسط البرازيل في الثمانينيات من القرن التاسع عشر. وأحد الأشياء التي وصلتنا عن فون دين شتاينن هو أن الـ«بورورو» يقولون: «نحن ببغاوات». وقد لوحظت غرابة هذا التصريح لدى جميع الباحثين الرئيسين في هذا المجال، لاسيما خلال الخمسينيات من القرن العشرين؛ فجيمس فريزر، وإميل دوركهايم، وموس، ومالينوفسكي، وإ.إ. إيفانز ـ بريتشارد، وكلود ليفي شتراوس، وكليفورد غيرتز؛ جميعُهم كان لديهم ما يقولونه عن كون شعب بورورو ببغاوات. ولربما حظي الأمر بالاهتمام لبعض الفترات المتقطعة مذ ذاك، لكنه لم ينقطع تماماً.

يمكنكم طبعاً أن تخمنوا بأنه من السهولة القولُ إن قبائل بورورو يميلون إلى قرض الشِّعر؛ إذ قد نفهم بسهولة أن عبارةً مثل «نحن الببغاوات» هي محضُ مجاز. لكن علماء الأنثروبولوجيا الأوائل لم يفهموا الأمر على هذا النحو؛ فقد اعتقدوا أنه حين يقول شعبٌ مثل قبائل بورورو مثل هذا الكلام ـ أي شعبٌ يُعرف بأنه «بدائي» ـ فلا بد أنهم يعنونه حرفياً.

ففي العالم الفيكتوري، وفي فترة نهاية القرن التاسع عشر(*) Fin de Siècle France، اعتُبرت القدرة على استخدام الفكر واللغة المجازيين علامةً أخرى على النمو التطوري Evolutionary Development. وبالطريقة نفسها التي نظر بها إدوارد بورنيت تايلور ومعاصروه إلى نظم القرابة والتنظيم السياسي وغيرها، تحولوا أيضاً إلى استخدام طرائق التقييم نفسها في مسائل العقل

(*) تستخدم هذه العبارة (Fin de Siècle France) في الإنكليزية وغيرها من اللغات بصيغتها الفرنسية بسبب ارتباط مميزات هذا العصر بفرنسا على وجه التخصيص. فهي وإن ارتبطت زمنياً بنهاية القرن التاسع عشر (حوالي العشرين سنة الأخيرة من ١٨٨٠ إلى ١٩٠٠)، إلا أنها ترتبط بصورة أكبر بمميزات هذ المرحلة الحرجة من التاريخ الثقافي والفكري في فرنسا خاصة، ثم انتشارها لاحقاً في أوروبا عامة. فقد عُرفت بأنها فترة انحطاط *Decadence* وتراجع وتفكك ساد فيها اليأس والتشاؤم من الواقع وعجز المنظومات القائمة، الاقتصادية والسياسية والمجتمعية. كما اخترقتها تيارات فنية وثقافية وأدبية عبرت عن ذلك كله، لاسيما في مجالات الرسم والأدب والمسرح والكتابة كالرمزية؛ حيث ساد النقد والسخرية مما اعتبر أنه أوهام القرن المنصرم وانتكاسات الحداثة. هذه الأزمة نفسها كانت حبلى بآمال بالتغيير والتفاؤل مع حلول القرن الجديد، بل ربما أمكن الربط بينها وبين ظهور الفاشيات الأوروبية في أوائل القرن العشرين، خاصة في إيطاليا وألمانيا، وبدرجة أقل في فرنسا كنتيجة لاستدامة هذه الأزمة (المترجم).

والمهارة العقلية. وقد اقترب تايلور من هذا الموضوع إلى حدٍّ كبير في كتابه المعنون «**أبحاث حول التاريخ المبكر للبشرية وتطور الحضارة** - *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*»، من خلال ما اعتبره عجزَ الشعوب المتوحشة عن فهم «الروابط الاسمية - Subjective Connexions»، التي عنى بها الروابطَ الرمزية بين الإشارة والمرجع الخاص بها. وقد استخدم لذلك مثالَ لوحةٍ مرسومة لرجل، حيث يقول إنه لن يتم التعرف على الفرق بين الصورة والرجل المرسوم فيها لدى الشعوب البدائية؛ بل سيُنظر إلى الإثنين على أنهما جزآن من الكل نفسه، بحيث يؤدي الضرر الذي يلحق بالصورة، على سبيل المثال، إلى إلحاق الضرر بالرجل. وقال أيضاً إن الشعوب البدائية تملأ عوالمَها بـ«أصنام - Fetishes»؛ وهي أشياء جامدة يُظَنّ خطأً أنها لقوى حية (بالنسبة إلى تايلور، فقد امتدت مثل هذه الالتباسات في واقع الأمر إلى ما بعد مراحل التوحش؛ فحتى الكاثوليك الرومان وقعوا في هذا الفخ بسبب آثارهم وأيقوناتهم المقدسة).

وللمفارقة، تبنَّى فون دين شتاينن وجهة نظر أكثر تخصُّصاً. لكن ملاحظاته حول القصد الحرفي هي ما أثار اهتمام الآخرين، على رأسهم الفيلسوف الفرنسي «لوسيان ليفي بروهل - Lucien Lévy-Bruhl»، إذ تحدث عنها في دراسته الضخمة المعنونة بـ«**كيف يفكر السكان الأصليون** - *How Natives Think*»، المنشورة عام ١٩١٠[٨] ومثل تايلور، جادل ليفي بروهل بأن الشعوب البدائية لا تستطيع استيعاب الفكر واللغة المجازيَّين. وعلى العكس منه، ربط هذه الحجة بكينونتهم ذاتها. بمعنًى آخر، فقد أنكر ما توافق عليه علماء الأنثروبولوجيا كلهم تقريباً، في ذلك الوقت وإلى اليوم؛ وهو مبدأ الوحدة السيكولوجية. فبالنسبة إليه، لم يكن شعب بورورو سائراً في سلّم التطور الاجتماعي؛ بل كانوا كائنات مختلفة تماماً Different beings مع التركيز على حرف «دي» كبير D.

(٨) الواقع أن العنوانَ الفرنسي الأصلي للدراسة كان «الوظائف العقلية للمجتمعات الأدنى - Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures». ولم تُنشر الترجمة الإنكليزية لهذا النص حتى عام ١٩٢٦، ويعكس عنوانها باللغة الإنكليزية الميلَ الإنكليزي الزائد نحو مصطلح «السكان الأصليين»، وإن كان ذلك لا ينتقص من الاهتمام الفرنسي بالعقل والذهنية. وفي واقع الأمر، كانت الأنثروبولوجيا الفرنسية، إن كان من فرق، أكثر التزامًا بالعقل، مثلما سنلاحظ ذلك في المحور المخصص لكلود ليفي شتراوس.

ويستند كتاب «**كيف يفكر السكان الأصليون**» إلى مجموعة واسعة من البيانات الإثنوغرافية، تحتل فيها تلك الخاصةُ بقبائل بورورو (التي جمعها فون دن شتاينن) مقدمةَ الصدارة، حيث يستعيد ليفي ـ بروهل مراراً وتكراراً عبارةَ: «نحن ببغاوات» وما دوَّنه فون دين شتاينن بشأنها؛ إذ يقول: «إنها ليست اسماً يطلقونه على أنفسهم، ولا هي علاقة ما يستحضرونها؛ بل إن ما يرغبون في التعبير عنه بقولها هو هويتُهم الفعلية»[(٩)]. وقد أوضح هذا التعريفَ الهوياتيَّ من خلال ما أسماه «قانون المشاركة ـ Law of Participation»، والذي يُحيل إلى «عقلية بدائية يمكن أن تكون [فيها] الأشياء والكائنات [و] الظواهر، هي ذاتها وأشياءَ أخرى مختلفة عنها في الوقت نفسه، حتى لو كان ذلك يتم بطريقة غير مفهومة بالنسبة إلينا نحن»[(١٠)].

وفي هذا فقد تجاوز ليفي ـ بروهل مواطنَه مارسيل موس، الأصغر سناً منه بقليل. لقد فصَّلنا آنفاً في ذكر الكيفيات التي جادل بها موس بأن بعض الأشياء يمكن أن تكون «هي نفسها وأحياناً تبدو أشياء أخرى». كما يمكننا التعرف على هذا الخط من التفكير في المجتمعات الغربية، فيما يختص بالإرث العائلي والكنوز الوطنية. لكن ليفي ـ بروهل ألقى من خلال قانون المشاركة بأهميةٍ أكبرَ على طريقة اشتغال العقل، ملحّاً على وجود نوع من الاختلاف لم يلاحظه حتى أنصارُ نزعة التطور الاجتماعي أنفسهم.

وقد تعرّض ليفي ـ بروهل لانتقادات متواصلة بسبب إنكاره لمبدأ الوحدة السيكولوجية، حتى من قِبل أولئك الذين وجدوا في عمله بصيرة ثاقبة. كما اتهمه العديد من علماء الأنثروبولوجيا بالمبالغة في إقرار الاختلاف بين شعب بورورو وبين البريطانيين؛ إذ يصير البورورو أقل غرابة والبريطانيون أقل إضجاراً حالما يتصل الأمر بالطريقة التي يفكر بها كلاهما كسكان أصليين. وثمة بالتأكيد، الكثير مما يقال عن الحجة التي سيقت بشأن المبالغة في الاختلاف؛ ففي مقابل كل مرة يدّعي فيها رجل من شعب بورورو أنه ببغاء، ستصدح على الأرجح، أصوات تسعة أضعاف العدد بافتراضات وحجج توصف بأنها «معقولة» جداً، وعادية تماماً في كثير من الأحيان.

---

(٩) Lucien Lévy-Bruhl, *How Natives Think* (New York: Washington Square Press, 1966 [1926]), p. 62.

(١٠) المصدر نفسه، ص٦١.

كان إيفانز بريتشارد أحد أهم منتقدي ليفي بروهل، وقد تم الاعتراف بعمله الكلاسيكي الموسوم «**الشعوذة، والعرافة والسحر بين قبائل الأزاندي - *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande***»، بوصفه أطول كتاب خُصّص للرد على أبرز مواقف ليفي بروهل المرفوضة. كما اعتُرف به بما يفوق ذلك بكثير؛ فهذا الكتاب هو أحد أمهات الكتب والكلاسيكيات في مجال الأنثروبولوجيا، بحيث يتعيّن على كل جيل من طلاب الأنثروبولوجيا قراءته، كم أنه لا يزال يولد النقاش والاهتمام خارج حدود الدراسات الأفريقية.

حصل إيفانز بريتشارد، أو إ.ب. كما يُعرف غالباً، على درجة الدكتوراه من كلية لندن للاقتصاد، وكان طالباً باحثاً فيها خلال سني العشرينيات من القرن العشرين. وبعد فترات قضاها في القاهرة وكامبردج، انتقل إلى أكسفورد، حيث أكمل هناك ما تبقّى من مسيرته الأكاديمية. أنجز الكثير من بحوثه الميدانية فيما بات يعرف اليوم بالسودان وجنوب السودان. وإلى جانب دراساته عن قبائل «الأزاندي»، عُرف أيضاً بعمله عن قبائل النوير (وقد عرّجنا عليهم آنفاً من خلال موقفهم من المال والدم).

يبدأ كتاب «**الشعوذة، والعرافة والسحر**» بشرح دور هذه الأشياء في مجتمع الأزاندي (حيث انتقل الرجل إلى هناك في أواخر عشرينيات القرن العشرين). ويخبرنا إيفانز بريتشارد أن أي شخص يقضي بضعة أسابيع أو أكثر بين الأزاندي سيدرك مدى أهمية هذه الأشياء، فهي تشكل جزءاً أساسياً من اهتمامات الناس اليومية ومصالحهم. إذ يُعتقد أن الحوادث المؤسفة والبلايا هي نتائج للشعوذة، في حين يساعد السحر والعرافة، بطرائقهما الخاصة، في الحماية من الشعوذة أو التخفيف من آثارها. وعلى الرغم من أهمية ثلاثتها والتشابك القائم بينها، سأركز هنا على ما يقوله إيفانز بريتشارد عن الشعوذة، ويرجع ذلك جزئياً إلى أن دراساتها لا تزال مركزية في التخصص حتى يومنا هذا؛ بل تُعد بالفعل إحدى الأعراف «التقليدية» التي نجدها في السجل الإثنوغرافي، والتي تجد لها مستقراً حتى في زمن الحداثة.

ليس مفاجئاً أن تمارَس الشعوذة من قبل مشعوذين. ومع ذلك فإن أحد أكثر جوانبها أهميةً بين الأزاندي هو قلة اهتمامهم بالمشعوذين أنفسهم؛ إذ لديهم مفاهيمُ معقدة ومفصلة عن هؤلاء ـ بصورة مجردة ـ وعن ماهية المشعوذ. فقد يكون رجلاً أو امرأة؛ إذ تُورَّث الشعوذة في نظرهم بوصفها «سمة» تنتقل من الأب إلى الابن، ومن الأم إلى الابنة (لكن ليس بصورة أفقيةٍ). وهي تستقر، كمادة ملموسة، في الأمعاء الدقيقة. ويخبرنا إيفانز بريتشارد أن الأزاندي لا يهتمون بالمشعوذين لأن الناس لا يعرفون بالضرورة أيهم كذلك، على الأقل حتى يشاهدوهم وهم يمارسونها. كما أن السبب يكمن أيضاً في أنّ فكرة الشخصية الفردية والمحددة ليست مركزية لديهم ابتداءً.

ومن ثمَّ، توجد الشعوذة على مستوى الخطاب ومن خلال الأثر الذي تُنتجه؛ إذ يتحدث الناس عنها ـ أو قد نقول: يفكرون من خلالها ـ ويلاحظون تأثيراتها. وعلى هذا النحو، تعامل إيفانز بريتشارد معها بوصفها تعبيراً اصطلاحياً Idiom، وطريقةً للتحدث والتفكير بشأن الأحداث التي تجري في العالم، المؤسفة منها في المقام الأول؛ كالمرض، والموت، والنزاعات العائلية، وتراجع غلة المحاصيل، والرحلات المحبطة، وغير ذلك؛ إذ يتم النظر إلى هذه كلها باعتبارها آثاراً للشعوذة.

ولا يعني ذلك كله أن الأزاندي لا يستطيعون التعرف على طريقة اشتغال العلوم الفيزيائية، والكيميائية، والبيولوجية؛ ونعني بذلك قوانين الطبيعة، أو العالم الواقعي بشكل أكثر وضوحاً. بل إن ما يعنيه ذلك، وفقاً لإيفانز بريتشارد، هو أنهم يميزون بشدة بين **كيفية** حدوث شيءٍ ما **وسبب** حدوثه؛ والشعوذة هي ما يربط سؤال كيف ولماذا معاً. ويعبر عن ذلك بأحد أمثلته الشهيرة؛ وهو انهيار مخزن الحبوب. إذ يخزّن الأزاندي حبوبهم في صوامعَ مرتفعة قليلاً لحمايتها من الحشرات والآثار السيئة للرطوبة. وتحت هذه الصوامع يتوفر مصدر لطيف للظل يستجمون تحته في غالب الأحيان. وفي حالات نادرة، تنهار صوامع الحبوب هذه ـ بسبب استمرار تأثير الرطوبة والتخريب الذي يسببه النمل الأبيض ـ ومن ثمَّ، يتعرض عضو منهم للدفن تحت كومة من الحبوب أحياناً. ويفهم الأزاندي تماماً أن صوامع الحبوب تنهار بسبب الرطوبة والنمل الأبيض؛ والسؤال الذي يطرحونه على أنفسهم

هو: لماذا في لحظة معينة انهارت صومعة معينة، فوق شخص محدد؟ والجواب عن ذلك هو الشعوذة؛ بحيث تعرَّض الشخص المعنيُّ للمعاناة بسبب إتيانه عملاً أزعج المشعوذ أو أساء إليه. ولذلك فإن أفعاله أو أفعالها، وسلامته أو سلامتها، تتحمل عبء علاقات ذات طبيعة أخلاقية.

يذكر إيفانز بريتشارد مراراً وتكراراً، وعلى مدار الكتاب، بأن الشعوذة غير موجودة بالطبع؛ إذ هي ليست واقعاً حقيقياً. لكنه في الوقت نفسه، يجتهد ليبدو الأزاندي أقلَّ غرابة، وقُراؤه الغربيون أقلَّ استغراباً، بعكس ما قد نستنتجه. إذ يعترف أنه بالفعل لأمرٌ غريب بطبيعة الحال، وأنه يتحدى نمطاً معيناً من الإدراك السائد؛ لكنه يجادل أيضاً، بطريقة حكيمة ومهذبة، بأن الإدراك السائد هو أيضاً ينتمي إلى نمط معين، وبأن اعتقادَ الأزاندي بالشعوذة يمكن أن يكون معقولاً تماماً وفق مفرداته الخاصة. ويقول إن هذا الاعتقاد يهدف في الأساس لتنظيم علاقات الناس، ولتعزيز قيمهم الثقافية. وهو أيضاً نظام رائع من الفلسفة الطبيعية؛ أوَلسنا جميعاً نطرح السؤال «لماذا» استفساراً عن عجائب الحياة وألغازها؟ لذلك فإن «الاعتقاد في الشعوذة يتفق تماماً مع المسؤولية الإنسانية، والإدراك العقلاني للطبيعة»[١١].

وفي إحدى الأفكار التي يطرحها إيفانز بريتشارد، نراه يقدم اقتراحاً يقول بأن التعبير الاصطلاحي الخاص بالشعوذة لدى الأزاندي يبدو أقرب كثيراً للاصطلاح الغربي عن الحظ. إنَّ هذا الجهد الذي يتوخى زحزحة القارئ الغربي عن عجرفته، هو جزء مما يصنف الرجلَ في خانة المحلل الدقيق؛ إذ لديه فكرةٌ واضحةٌ، هي إذا كنا نجلس تحت صومعة الحبوب وانهارت، لربما قلنا إنه كان حظنا السيئ. وقد نتساءل عن السبب على منوال سؤال الأزاندي نفسه: وماذا فعلنا لنستحق ذلك؟ في الواقع، وبالنظر إلى الطبيعة الواضحة لمثل هذه الأسئلة، أعتقد أنه يمكن مدُّ فكرة الحظ لأبعد مما ابتغاه إيفانز بريتشارد الذي يختار التوقف عند حدود المرض على سبيل المثال، مفضلاً البقاء ضمن نطاق حقائق العلوم الطبية. فنحن نعلم أن مرض السرطان ليس نتاجاً لخطيئة، ونعلم أنه على الرغم من أن الإصابة

---

(١١) E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraaft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford: Oxford University Press, 1976 [1937]), p. 30.

بفيروس نقص المناعة البشرية قد تكون نتيجة استخدام حقنة مصابة بدم مدمن على الهيروين، إلا أنه لا علاقة سببية على المستوى الأخلاقي بين تعاطي المخدرات ونتيجة الاختبار الإيجابي. ومع ذلك يستمر وصم المرضى المصابين بفيروس نقص المناعة البشرية؛ بحيث يصير العبء الأخلاقي للإيدز حقيقة اجتماعية ذات تأثيرات، بقطع النظر عن أساسها الكامن في الواقع. وينطبق الأمر نفسه في حالة السرطان؛ بحيث يوصم المرضى المصابون به أيضاً، وفي أغلب الأحيان يدفع هذا الوصم الناس إلى طرح السؤال: ماذا فعلت لأستحق هذا؟

لذلك، سنعود إلى سجل مدرسي قديم يقول: «نحن» لسنا مدنيين بهذا القدر كله، و«هم» ليسوا بدائيين؛ ولسنا حديثين، وهم ليسوا تقليديين؛ ولسنا أصحاب تفكير علمي، وهم ليسوا أهل غموض؛ ولسنا عقلانيين، وهم ليسوا لاعقلانيين. لذلك فـ«أنْ يُعزى البلاء للشعوذة لا يستبعد ما نسميه بالأسباب الحقيقية لحدوثه، بل يعلوها بحيث تُمنح الأحداث الاجتماعية قيمتَها الأخلاقية»[١٢]. استبدل كلمة «شعوذة» بمصطلح «الحظ»، أو «السلوك السيئ»، أو حتى «الخطيئة»، وحينها لن يختلف تفكيرك عن تفكير سكان «ليدز ـ Leeds»، أو «كولورادو سبرينغز ـ Colorado Springs».

تُعَدُّ جهود إيفانز بريتشارد لإزالة صفة الغرابة عن الأزاندي جزءاً من تقليد طويل ومتميز لعلماء الأنثروبولوجيا الذين عملوا على تحطيم الأصنام الموروثة عن عصر الأنوار. وعلى الرغم من أنه لم يتردد في مدح حديث الإدراك السائد والاستخفاف بحديث الخرافات، إلا أنه يُلمِّح في كتاباته، وإنْ بصورة عرَضية، إلى الانفتاح على عالم السحر والغموض. ويرِد ذلك مبكراً في مناقشته لموضوع الشعوذة في كتابه عن الأزاندي، حين يشبِّهون لحظة حدوثها بوميض النار أو الضوء؛ حيث قال: «لقد صادف أن شعرتُ بوميض الشعوذة ذات مرة». وقد كتب ذلك من دون أن يتخلى قيد أنملة عن إيقاع أسلوبه الكتابي المحكم والشديد الوضوح، الموروث عن جامعة أوكسبريدج. فقد رأى مثل هذا الضوء خلال إحدى نزهاته الليلية المعتادة، من دون أنْ يتمكن من تتبُّع مصدره. وفي صباح اليوم التالي، علم أن أحد

(١٢) المصدر نفسه، ص٢٥.

جيرانه قد مات. فيقول: ربما كان ذلك النور «حفنةً من العشب أُضيئت بمصباح شخص في طريقه لقضاء حاجته، لكنّ تزامُنَ الاتجاه الذي تحرك نحوه الضوء، والموت الذي تلاه، يتفق تماماً مع أفكار الأزاندي»[١٣].

يتميز العديد من علماء الأنثروبولوجيا بتقبُّلٍ رحبٍ ومنفتح لمثل هذه الاحتمالات. أو على الأقل، لن يسخروا منها علانيةً. ومن جهة أخرى، فإن معظمهم لن يعتقدوا بها البتة، ويعمل معظمهم بجد ـ ولأسباب وجيهة ـ لاقتراح الكيفيات التي يمكن بها لهذه المعتقدات، وأشكال المشاركة الغامضة، والشعوذة، وغيرها مما يُعتبر غير عقلاني في ظاهره، أن تبدو منطقيةً وفقاً لشروطها الخاصة؛ بل ولشروطنا نحن في كثير من الأحيان.

عودة إلى قبائل بورورو

إن النقاش الأنثروبولوجي حول ما يعنيه بورورو من خلال الإشارة إلى أنفسهم كببغاوات يذهب بالتأكيد في الاتجاه نفسه. فبعد ليفي ـ بروهل، تحوَّل الاهتمام بما قاله البورورو مباشرة باتجاه شرحه مجازياً؛ إذ إنَّ حرمانهم من القدرة على التلاعب باللغة لم يستمر طويلاً. فلم يمنح ليفي شتراوس، على سبيل المثال، غير النزر اليسير من الاهتمام لاستنتاجات ليفي ـ بروهل، وحاجج بأن عبارة البورورو كانت مجازية، وتحدَّث عن أهمية الطوطم في مثل هذه الثقافات. وفي السبعينيات، عمد أخيراً عالمٌ في الأنثروبولوجيا يُدعى «ج. كريستوفر كروكر ـ J. Christopher Crocker» إلى إجراء الدراسة الميدانية المعمقة المطلوبة عن قبائل بورورو، ليستدرك بذلك عدداً من التفاصيل المهمة[١٤].

بادئ ذي بدء، يزودنا كروكر بتفاصيلَ دقيقة تقول إن الرجال وحدهم من يقولون إنهم ببغاوات، ولا يفعلون ذلك إلا في مواقفَ معينة فقط. ثانياً، ترتبط الببغاوات بالأرواح (والحمراء منها بشكل أكثر تحديداً)، وذلك لأن الأرواح والببغاوات كليهما يتزين بألوان زاهية، ولأنه لا يمكن العثور عليها

---

(١٣) المصدر نفسه، ص١١.

(١٤) حتى ذلك الوقت، استند الجدل برمته إلى ملاحظات فون دين شتاين المبكرة، وبعض الدراسات التي أنجزها بعض القساوسة الكاثوليك، وبعض كتابات ليفي شتراوس، الذي لم يقض مع قبائل بورورو غير بضعة أسابيع خلال ثلاثينيات القرن العشرين.

إلا في أعشاش على قمم الجبال النائية وأعالي أشجار معينة. إنَّ جزءاً مما يعنيه هذا هو أن الببغاوات (جميعها وليس الببغاوات الحمراء فقط)، وريشها بصورة أكثر دقة، هي تجهيزاتٌ مهمة في عروض الطقوس التي يأخذ الرجال زمام المبادرة في كثير منها. ولهذا السبب، فإن ريش الببغاء يكتسب قيمة عالية؛ بحيث يحتفظ الرجال والنساء على حد سواء بمجموعات شخصية منها بأمان، داخل أقفاص مصنوعة من جذوع أشجار النخيل. وقد يؤخذ أغلب الريش من الببغاوات البرية، لكن البورورو يحتفظون بها أيضاً كحيوانات أليفة؛ وهي الحيوانات الوحيدة التي تمتلك هذه الصفة. إذ يملكون كلاباً، وأدخل البرازيليون الدجاجَ والخنازير إلى المنطقة، لكنّ أيّاً منها لا يحظى بالاهتمام. أما الببغاوات فتحظى بالحب، وتُمنح لها أسماء، بل وتُقام لها الجنائز (بعكس الحيوانات الأخرى). وعلى الرغم من ذلك كله، ستعاني الببغاوات من معاملة مهينة؛ إذ قبل إقامة الاحتفال الذي تقام فيه طقوس كبيرة في القرية، سيُنتف ريش هذه الحيوانات الأليفة المحبوبة برمته، مما يُحيلها «كرةً عاريةً ومثيرةً للشفقة من اللحم والعظم»(١٥)، وإنْ بصورة مؤقتة على الأقل.

من الواضح إذاً أن الببغاوات مهمة؛ فهي تمثل صلة رمزية تربط بين الرجال، والأرواح، ومجموعات متعاضدة (هي العشائر)، وذلك من خلال نظام طقوسي معقد. وها هنا تماماً يكمن مفتاح الفهم؛ فجميع الببغاوات الأليفة تملكها النساء. ومن ثمَّ، وبصورة ما، ينطبق الأمر ذاته على الرجال. فمجتمع بورورو هو مجتمع أمومي النسب Matrilineal، لكنه أيضاً يقدم أقارب الأم للصدارة Uxorilocal (ويعني ذلك أن الرجال يعيشون مع أسر زوجاتهم). لذلك يُسحب الرجل في اتجاهين، وتكون له مجموعتان من الواجبات والارتباطات: فهو مسؤول عن رعاية أخواته وأطفالهن في منزل العائلة، لكنه أيضاً زوج محب لزوجته. إذ يخبرنا كروكر أن الزواج هو في الغالب رباط من الحب، وعلى الرغم من ذلك يشعر الرجل على الدوام أنه شخص غريب وسط أقارب زوجته. وأحد سبُل الإفلات من ذلك هو خلال

---

(١٥) J. Christopher Crocker, "My Brother the Parrot," in: J. David Sapir and J. Christopher Crocker, eds., *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977), p. 184.

نظام الطقوس؛ وفيه يضطلع الرجال بدورٍ مهمٍّ عبر إعادة الأرواح إلى الحياة. لذلك حين يقولون إنهم ببغاوات، فإنهم يصوغون بذلك استعارةً مجازيةً تربط بينهم وبين الببغاوات، وهي رابطة تقوم على عدد من الخصائص الرئيسة التي يتقاسمونها مع هذه الطيور. فمثل الببغاوات، هم جزءٌ حيويٌ من اقتصاد الطقوس؛ ومثلُها أيضاً، هم نوع من الحيوانات الأليفة. فالرجال يتمتعون بالقوة والسيطرة فعلاً، ولكن ماذا بعد؟ لذلك حين يقولون: «نحن الببغاوات»، فإنما يكون غرضُهم «التعبير عن سخريتهم من وضعهم كذكور»[١٦].

لم تكن خلاصة استنتاجات كروكر آخر الإسهامات في هذا النقاش. فقد تولّى باحث بارز في دراسات الأمازون يُدعى «تيرنس تيرنر ـ Terence Turner» دحْضَ فكرة كروكر عن المجاز والسخرية؛ وحاجج بأن ما لدينا هنا هو مجاز مرسل Synecdoche؛ نعم وليس ذلك فحسب، بل أسماه أيضاً «المجاز المرسل الكلي Super Synec»[١٧]. لن أسترسل هنا لشرح حجة الرجل، أو ما الذي يجعل المجازَ المرسل كلياً؛ بل سأضيف فقط بأنه تحليل لامع يؤدي إلى التساؤل عما بعده؟ وهو على أية حال تحليل يندرج ضمن النقد الأدبي، ويستحث اهتمام أكثر النقاد موهبةً وتخصُّصاً في هذا المجال.

لكن الأمر كله ليس محض مباريات أكاديمية بين متخصصين، لأن النقاش حول الأفكار الدقيقة عن المجاز المرسل والسخرية يمكن أن يكون مهماً جداً، بحيث يوضح الكيفية التي نفهم بها منطقاً ثقافياً معيناً. ذلك أنَّ الانتباه إلى التعبيرات المجازية المستخدمة في مجتمع معيّن، هو طريقة جيدة للتعرف، ليس على قيم هذا المجتمع فحسب، بل على الكيفية التي ينظم بها أفرادُه المعرفةَ، ويضبطون الاختلافات بين المقولات التصنيفية أيضاً. فاللغة المجازية هي التي تسمح لنا بتوضيح الأشياء التي نراها مهمة أو غير مهمة، وما هي المقولات التصنيفية التي نعطيها قيمة وتلك التي لا تستحق، وما نفهمه وما الذي لا يزال ناقصاً أو غير واضح.

---

(١٦) المصدر نفسه، ص١٩٢.

(١٧) Terence Turner, "We are Parrots, Twins are Birds: Play of Tropes as Operational Structure," in: James W. Fernandez, ed., *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology* (Stanford: Stanford University Press, 1991), pp. 121-158.

أحد الأمثلة المفضلة لدي في هذا الصدد بسيط للغاية، لكنّ مضمونَه مع ذلك كاشف. في بعض الأحيان، في مناطقَ تختلف جداً عن عالم البحر المتوسط، اضطر المبشرون المسيحيون العاملون، وبسبب السياقات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، إلى قلب الاستعارات والصور المعتادة في الكتاب المقدس. والحال هذه، تحوَّلت عبارة يسوع هو «حمل الرب ـ Lamb of God» في لغة «غوهو سامان Guhu-Samane» المستخدمة في بابوا غينيا الجديدة، إلى عبارة يسوع هو «خنزير الرب المشوي ـ The roast pig of God»[١٨]؛ وذلك لأن السكان المحليين لا يعرفون شيئاً عن الحملان، ولأجل نقل الفكرة عن أهمية تضحيات المسيح، استخدم المترجمون كلمة خنازير التي يعرفها شعب غوهو سامان جيداً (وهي الحيوانات التي يُضحّى بها عادة في ميلانيزيا). إنها الطريقة التي تعمل بها الاستعارة والصور الكلامية الأخرى: فتعتمد الجملة الخبَرية Predication على إسناد معنًى لشيء لا نعرفه (كشخصية يسوع وخصائصه) باستخدام مفردات تُعبر عمَّا نعرفه (كالخنازير وصفاتها). وما تفعله الاستعارة هو أنها تلقي الضوء على المعاني والارتباطات المشتركة بينهما. وبطبيعة الحال، يوجد بين يسوع والحملان، أو الخنزير، اختلافات وتمايز من نواحٍ لا حصر لها. لكن حين يسمع شخص من شعب غوهو سامان لأولً مرة أن يسوع هو خنزير الرب المشوي، فسيفهم أنَّ صورة يسوع بوصفه موضوعاً لتضحية مهمة، تشبه في النهاية وضْع الحيوان المُضحَّى به.

كانت معرفة كروكر الدقيقة بالكوسمولوجيا عند شعب البورورو، والطوطم، والعلاقات الجندرية، ونظام القرابة، والحياة الطقوسية، وممارسات التعامل مع الحيوانات الأليفة، هي التي سمحت له بإدراك الجوانب المجازية لما يقوله رجال بورورو (أحياناً) ونقلها. ومع ذلك، لا تزال ثمة مشكلة مزعجة في هذا كله، وقضيةٌ تقلق بعض علماء الأنثروبولوجيا؛ هي التساؤل عما إذا كان ثمة من خطر، خاصة ونحن نحاول أن نفهم كيف يفكر السكان الأصليون ("الغريبون")، في افتراض أنَّ ما يُعتبر «حرفياً» وما هو «مجازي» ثابتٌ في مختلف الثقافات؟ وها هنا سنعود مرة أخرى إلى الواقع.

---

(١٨) Courtney Handman, *Critical Christianity: Translation and Denominational Conflict in Papua New Guinea* (Berkeley, CA: University of California Press, 2014), p. 282, note 3.

إنه نوعٌ من الأسئلة التي لطالما أراد بعض علماء الأنثروبولوجيا طرحها في النقاشات التي يكون موضوعُها العقل والعقلانية. فإذا ما مُدَّت المماثلة Analogy إلى حدودها القصوى (كالقول إنَّ الحديث عن الشعوذة هو كالحديث عن الحظ السيئ)، واستخدام العبارات المجازية (كسخرية رجال بورورو)، فإن ذلك يهدد بتقليص الاختلافات الثقافية إلى درجة تصير غير منطقية. فعبارةُ «إنهم مثلنا حقاً» ربما دلَّت على إبداء الاحترام، لكنها أيضاً قد تعكس معنًى آخرَ لعبارة «استعمار الوعي». إنّ تحويلَ ما يقوله الآخرون إلى مجاز دقيق من الكلام ربما يمنحهم «سعة إدراكية ـ Cognitive Respectability»، مثلما يقول أحد علماء الأنثروبولوجيا، لكن ربما كان من الأفضل «رؤيةُ تصريحاتهم الحرفية عن العالم مثلما تبدو عليه، بقطع النظر عن غرابة محتواها، بدلاً من التعامل معها كمحض مثال آخر على وجود بنية خاصة، تجعل عمل العقل مختلفاً»(١٩).

وهذا تماماً ما يفعله بعض علماء الأنثروبولوجيا؛ أو يحاولون فعله. بل لقد ابتعد البعض منهم بالفعل عن اللغة الحرفية والمجازية، وتبنّوا هذا الإطار الذي يعتمد هو الآخر على افتراضات معينة. منهم إيفانز ـ بريتشارد في بعض مواقفه على سبيل المثال، خاصة بعد تجربته مع النور السحري. فحين تحوَّل اهتمامه من قبائل الأزاندي إلى قبائل النوير الذين يقولون بأن «التوائم طيور»، حاول أن يُحيل ذلك إلى شكل ما من الصور المجازية فعلاً، لكنه أشار في الوقت نفسه (دون أن يرفض الأمر كلياً) إلى أنه من وجهة نظر النوير، فلا المعنى «الحرفي» ولا «المجازي» يقبضان على المبتغى من العبارة. كما يشير كروكر بدوره إلى أن تحليل ليفي ـ بروهل لعبارة بورورو الذي يستند إلى فكرة الهوية الفعلية، أكثرُ دقة ـ على الأقل على مستوى وجهة النظر ـ من تحليل ليفي شتراوس الذي يستند إلى ما يسميه شبكة أمان مجازية يتيحها العقل الكوني.

(١٩) Joanna Overing, "Today I shall Call Him, "Mummy": Multiple Worlds and Classificatory Confusion," in: Joanna Overing, ed., *Reason and Morality* (London: Routledge, 1985), p. 154.

على مدار العشرين عاماً الماضية، كان «إدواردو ڤيڤيروس دي كاسترو ـ Eduardo Viveiros de Castro» أحد أكثر علماء الأنثروبولوجيا ارتباطاً بمحاولة تفكيك شبكة الأمان المجازية في اللغة The metaphoric safety net. كان ڤيڤيروس دي كاسترو أستاذاً في المتحف الوطني في ريو دي جانيرو، وقد قاد بحثاً ميدانياً واسع النطاق بين قبائل «أراويت»، وهي مجموعة تسكن الأمازون وتنتمي إلى العائلة اللغوية «توپي غواراني Tupi-Guarani»[٢٠]. في عام ١٩٨٦، نشر كتاباً مؤثراً عن هذه القبائل (نُشرت ترجمته الإنكليزية عام ١٩٩٢)، لكنه استند فيه إلى الأرشيف الإثنوغرافي على نطاق واسع ليضعهم في تصنيف يقابل مجموعات الهنود الحمر الأخرى. في هذا الكتاب، ثمَّ في دراسة لاحقة مكمِّلة ضمّنها ما أسماه «المنظور الهندوأمريكيّ» نشرها عام ١٩٩٨، تبلورت مقاربتُه وتركزت[٢١]. بكلمات أخرى، يدعونا في هذا الكتاب لمقاومة الدافع الذي يحدونا لفهم الأمريكيين الهنود بالمفردات الغربية، وإدراجهم في مشهد من الاختلافات الثقافية المبناة على طبقات من العقل الكوني أو الواقع الحقيقي. وفي هذا النوع من الأنثروبولوجيا، لا تنتهي المهمة بتصوُّر كيف يفكر السكان الأصليون، فهذه ليست سوى الخطوة الأولى؛ أما الخطوة الثانية فهي التفكير مثل السكان الأصليين، على الأقل إلى الحد الذي تنزاح فيه طريقتُنا المعتادة في فعل ذلك.

يقول ڤيڤيروس دي كاسترو أن الأراويت، كما هي الحال مع العديد من الجماعات الأمريكية الهندية الأخرى، لديهم عدد من الافتراضات والمقدمات المنطقية المتميزة حول الكون. ولعل أهمها هو أنه إذا نظرنا إلى الأساطير الأمريكية الهندية، فإن ما نراه هو أن البشر والحيوانات تشترك في حالتها الأصلية. ولا تشبه هذه الحالة ما قد نجده في الإطار المسيحي ـ اليهودي على أي حال؛ حيث يعلو البشرُ الحيوانات ولهم طبيعة متمايزة.

---

(٢٠) لم يطلق الأراويت على أنفسهم هذا الاسم؛ بل أطلقته عليهم المؤسسة الوطنية الهندية في البرازيل عام ١٩٧٧. في حين كان اسمهم المعتاد هو: «*bide*»؛ أي «البشر» أو «الناس».

(٢١) Eduardo Viveiros de Castro: *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992), and "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, no. 3 (1998), pp. 469 - 488.

كما أنه ليس ما نعثر عليه في علم التطور بالانتقاء الطبيعي؛ حيث البشر هم حيوانات، وإن كانوا أنواعاً مميزة منها يتميزون بالفرادة في اكتسابهم للثقافة. ففي الكوسمولوجيا الهندوأمريكية، «الإنسانيةُ» هي الحالة الأصلية التي تتشاركها جميع الكائنات الحية. أما ما يجعل البشر مختلفين إذاً؛ فليس تطويرهم للثقافة (كما هي الحال في النظرة الغربية، سواء كان ذلك الكسب نتاجاً إلهياً، أم تطورياً، أم كليهما معاً)، بل تطويرهم للطبيعة. ففي العديد من الأساطير الهندية، تفقد الحيوانات إنسانيتَها، في حين تقول الأساطير الغربية والعلوم إن البشر هم من يتعالون على حيوانيتهم. يحاجج ڤيڤيروس دي كاسترو أنه علينا أن نأخذ هذا التمييز على محمل الجد لنفهم **كيف** يفكر هؤلاء السكان الأصليون. وأحد الأشياء المهمة التي يفترضها هذا النمط من التمييز، هو أن المقاربة المتمحورة حول الإنسان في مجال الأنثروبولوجيا، والتي تستند إلى مجموعة واضحة من الفروق بين الإنساني وغير الإنساني، وبين الثقافة والطبيعة، وبين الذات والموضوع، إلى غير ذلك كله، ليست شاملة، ولا هي طريقة التفكير الوحيدة في الأشياء.

وإذا كانت الحيوانات قد فقدت إنسانيتها، فإن ذلك لا يعني أنها تحولت إلى مخلوقات طبيعية عمياء تائهة. في الواقع، ومثلما جادل ڤيڤيروس دي كاسترو والعديد من علماء الأنثروبولوجيا الآخرين، ثمة سمة شائعة في كوسمولوجيا الهنود الأمريكيين، هي التركيز على «النزعة المنظورية ـ Perspectivism». فيُعتقد أن العديد من الأنواع الحيوانية تملك فاعلية ووعياً ذاتياً، ولديها «وجهات نظر» تماماً مثل البشر، وتشغل عوالمَها الثقافيةَ الخاصة. وجزء مما يعنيه هذا هو أن الهنود الحمر لديهم رؤية أكثر علائقية وترابطاً للعالم. وهم حين يفكرون في أفعالهم، وكيف يقومون بها، فإنهم يفهمون ويتوقعون أن تفعل المخلوقات الحية الأخرى الشيءَ ذاته.

لذا، فإن كل هذه الفجوات بين الإنساني وغير الإنساني، والذات والموضوع، ليست واضحة تماماً بالنسبة إلى الأراويت كما في الصيغة الغربية. يلاحظ ڤيڤيروس دي كاسترو أنه «بين الهنود الأمريكيين، وبين التقسيم الديكارتي العظيم، ثمة مسافة شاسعة»؛ في إشارة إلى ازدواجية العقل والجسم التي اشتهر بها رينيه ديكارت[٢٢]. ففي رؤية الهنود الأمريكيين

(٢٢) Viveiros de Castro, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism," p. 475.

للعالم، كل شيء مترابط ويشكل بعضَه بعضاً؛ فالحدود والفروق أكثر مسامية من النماذج الغربية أو المتغربة Westernized. ونزعتهم المنظورية هي مثال على ما يسميه عالم أنثروبولوجيا آخر ومهمّ في هذا المجال: «النزعة اللاازدواجية العلائقية ـ Relational Non-Dualism»[٢٣]؛ إذ يتصل كل شيء ببعضه البعض.

يتخلص ڤيڤيروس دي كاسترو على هذا النحو من شبكة الأمان المجازية، لكنه لا يستغني عن المجاز ذاته؛ إذ يلاحظ ـ ودون مواربة أو نفاق ـ أن ما يقوله شعب بورورو يجب أن يُعتبر ككلام مجازي، ويؤكد ذلك في كتابه «**الأراويت**»[٢٤] بقوله: «إنَّ الرجل في بورورو والتوأم في قبائل النوير، كلاهما لا يطير»، ويتبنى في الوقت نفسه المقاربةَ المنظورية لدى الهنود الحمر؛ حيث الحيوانات ترى نفسها كأشخاص، وبطريقة واقعية للغاية. إذ «يشير اصطلاح 'فعلُ الرؤية' هنا حرفياً إلى مدركات Per، لا إلى مفاهيم Concepts»[٢٥]. وبعبارة أخرى، هي ليست استعارة، ولا هي سخرية، ولا مجاز كليّ Super Synecdoche.

ولعل أفضل طريقة لفهم هذه المقاربة هي العودة إلى الهدف وراء هذا النوع من الأنثروبولوجيا. فهذه مقاربة تعتمد وجهة نظر تتجاوز ما دافع عنه مالينوفسكي وكثيرون غيره؛ وهي مقاربة تؤدي فيها طريقةُ تفكير السكان الأصليين إلى حدوث تغيُّرٍ في وجهة نظر عالم الأنثروبولوجيا. يرى ڤيڤيروس دي كاسترو أنّ كل مشروع أنثروبولوجي يجب أنْ يحتوي على شيء غريب وآخر مغاير، وهو أمر لا يتحدى ويزعزع شروط التحليل العلمي فحسب، بل يعيد أيضاً تعريف ما تعنيه هذه الشروط والعمل الفكري الذي يمكنها القيام به. وإنه مع هذه المقاربة، يجب أن تنفتح الأنثروبولوجيا باستمرار على احتمال التعجب والدهشة[٢٦].

في تحليل ڤيڤيروس دي كاسترو، يكمن المفتاح في فهْم أنه حين

(٢٣) Michael W. Scott, "The Anthropology of Ontology (Religious Science?)," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 19, no. 4 (2013), pp. 859-872.

(٢٤) Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, p. 271.

(٢٥) Viveiros de Castro, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism," p. 470.

(٢٦) Scott, "The Anthropology of Ontology (Religious Science?)," pp. 5-9.

يتحدث الهنود الحمر عن أنفسهم بوصفهم ببغاوات، أو نموراً مرقطة على سبيل المثال، فعلينا ألا نفكر في الببغاوات والنمور المرقطة بوصفها حيوانات (فقط) تجوب هذا العالم، بحيث يُحال إليها بالكلمات التي نسميها «أسماء»[٢٧]. بل من منظور الهنود الحمر، «النمور المرقطة» هي أشبهُ بنوعية من الفعل أكثر مما هي اسم. فكلمة «نمر مرقط» تعني بالفعل عبارةً أقرب لـ«التحول إلى نمر مرقط ـ Jaguar Becoming». وهو اصطلاح مربك ولا شك بالنسبة إلى اللغة الإنكليزية، لكنه أفضل ما يقبض على فكرة أن المقصود هنا هو التركيز على «نوعية الفعل، وليس على ما يخبر عنه»[٢٨].

إن قراءةَ أعمال علماءَ في الأنثروبولوجيا كفيفيروس دي كاسترو، هو كمثل القراءة لروائي يصرُّ في كتابته على التحكم في التقاليد الشكلية المتعارف عليها؛ أمثال «جيمس جويس ـ James Joyce»، أو «غيرترود شتاين ـ Gertrude Stein» أو «ديفيد فوستر والاس ـ David Foster Wallace». ولا يمكنك حقاً فهْمُ ما يرويه هؤلاء من دون تكريس نفسك بالكامل، أو الاستسلام، على نحوٍ ما، لعوالمهم. وهذه هي الحال مع علماء الأنثروبولوجيا الذين يبدو لك بأنهم يكتبون بأسلوب واضح. لنأخذ مثال قراءة كتاب مارلين ستراثرن؛ إذ قد تشعر بالارتياح مع بدء القراءة، وبأن طريقة كتابتها واضحةٌ نسبياً وسهلةُ الفهم، وأن أي عبارة في كتابها العمدة «**جندرة الهدية**»، على سبيل المثال، تُعتبر مفهومة. لكنك إذا تابعت القراءة، ووصلت إلى فقرة كاملة من عباراتها الاحتفائية، فستبدأ في فقدان انتباهك؛ وبعد فصل من الكتاب، قد تصاب بالغضب؛ فهي لا تستخدم اللغة الإنكليزية بطريقة عادية، لقد تأثرت لغتها الإنكليزية باللغة في ميلانيزيا، فكأنما تطلب من قرائها أن يفكروا بطريقة مختلفة. لذا، عليك أن تكون صبوراً وتجاري منطق أسلوبها في الكتابة إذا كنت تريد أن تفهم ما تود قوله.

بشكل أو بآخر، فإن كل المقاربات الموضَّحة في هذا الفصل تصب في

---

(٢٧) لم يكتب ڤيڤيروس دي كاسترو الكثير عن الببغاوات، ولكنه يشير في كثير من الأحيان إلى النمور المرقطة، التي هي مخلوقات مهمة (أشخاص) في العديد من كوسمولوجيات الهنود الحمر، بما في ذلك شعوب الأراويت. ويركز في كتابه على مثال أحد زعمائهم حين قال لواحد من المستكشفين الألمان في القرن السادس عشر: «أنا نمر مرقط».

(٢٨) Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, p. 271.

هدف واحد؛ هو أننا لا نستطيع أن نعتبر مقولاتنا ومجالاتنا المعرفية بدهية، بدءاً من اللغوي الاستثنائي؛ بنيامين لي وورف، مروراً بالسيد صاحب العقلانية؛ السير إدوارد إيفانز إيفانز ـ بريتشارد، ووصولاً إلى من يصف نفسه بالراديكالي؛ إدواردو ڤيڤيروس دي كاسترو. فنظام الأشياء قد يكون أيضاً تدفقاً لأشكال من الكينونة والوجود في بعض الأحيان. وهو ما يسفر، لدى معظم علماء الأنثروبولوجيا، عن تصنيفات لطرائق عيشٍ أخرى. بينما يعني بالنسبة إلى البعض الآخر مجالاً تتكشَّف فيه أنماط أخرى من الحياة.

انكشاف الحياة

أود هنا أن أقدم مثالاً أخيراً عن هذه الفكرة، وهو مثال يبتعد بنا عن غابات الأمازون، والجانب السفلي الرطب من صوامع الحبوب في قبائل الأزاندي[٢٩]. وهو أيضاً مثال مفيد لأنه سيوضح لنا على الأقل كيف يمكن إعادة تشكيل نظام الأشياء بصورة جذرية، وكيف أن الإدراك السائد والعقل تصوغهما الثقافة؛ حتى وهي توشك، كما في هذا المثال، على الاندثار، بالمعنى الحرفي والمجازي للكلمة.

عند منتصف الليل، في شهر نيسان/ أبريل عام ١٩٨٦، انفجرت إحدى الوحدات في مفاعل تشيرنوبيل النووي في أوكرانيا، مما أدى إلى تدفق عمود مشع على مسافة ثمانية كيلومترات في الهواء. حدث الانفجار نتيجة تجربة فاشلة أجراها المهندسون لاختبار المدة التي يمكن أن يعمل فيها المفاعل دون إمدادٍ بالبخار. في الأيام التي تلت الحادثة، وفيما كانت السلطات السوفياتية تحاول احتواء الموقف، تضاعف الضرر الناجم بسبب الطريقة التي حاولت بها السلطات إطفاء قلب الغرافيت المحترق (من خلال إلقاء أطنان من الرمال والدولوميت وغيرها من مواد الاختناق، التي كثفت من درجة الحرارة)، وكذلك بسبب التزام الكرملين الصمت المطبق؛ إذ لم يتم الإعلان عن الكارثة لثمانية عشر يوماً. وخلال هذه الفترة، تعرَّض عشرات الآلاف

(٢٩) ما سأورده بشأن تشيرنوبيل ورد في كتاب بيترينا المنشور عام ٢٠٠٣؛ وعبارة: «انكشاف الحياة» هي صياغتها الخاصة. انظر:

Adriana Petryna, *Life Exposed: Biological Citizenship after Chernobyl* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003).

من الأشخاص لليود المشع ١٣١، وارتفعت حالات الإصابة بسرطان الغدة الدرقية في غضون أربع سنوات. تركزت الجهود السوفياتية على مئتين وسبعة وثلاثين عاملاً في الموقع، تم نقلهم جميعاً إلى معهد متخصص في موسكو. ومع ذلك، تشير التقديرات إلى أن ستمئة ألف شخص ماتوا أو عانوا من مشكلات صحية خطيرة بسبب الانهيار الكبير.

في عام ١٩٩٢، بدأت «أدريانا بيترينا ـ Adriana Petryna» أبحاثها الأنثروبولوجية عن كارثة تشيرنوبيل، مع التركيز على شبكة كثيفة من العلاقات بين العلماء، والخبراء الطبيين، والسياسيين، ومن الضحايا أنفسهم في المقام الأول؛ وكان الكثير منهم من رجال الإطفاء، والجنود، والعاملين الذين وُظِّفوا لاحقاً لتنظيف الموقع، وممن بدأت مشكلاتهم الصحية بالظهور بعد الانفجار. بدأت بترينا عملها الميداني بعد انهيار الاتحاد السوفياتي مباشرةً، وجزء من اهتمامها كان عن الكيفية التي تعاملت بها أوكرانيا، كدولة مستقلة حديثاً عن الاتحاد السوفياتي، مع الأزمة المستفحلة. وحتى تاريخ انهيار هذا النظام، كان ثمة تشدُّد للحد من إفشاء أي معلومات عن تداعيات تشيرنوبيل. وفي أوكرانيا المستقلة حديثاً، أُزيلت هذه القيود بالكامل، وخفَّضت الدولة بشكل كبير من قيود إعلان الناس عن كونهم ضحايا للحادثة. فخلال التسعينيات، قدّم خمسة بالمئة من سكان أوكرانيا ـ أي نحو ثلاثة ملايين ونصف المليون شخص ـ مطالبَ بالتعويضات وأشكالٍ خاصة من الدعم الحكومي. وخلال الفترة نفسها، خُصِّصت نسبة خمسة بالمئة من الميزانية الوطنية السنوية للتعامل مع هذه الكارثة وآثارها البيئية والبشرية. وتم اعتبار أن ما يقرب من تسعة بالمئة من أراضي أوكرانيا ملوثة. وحتى يومنا هذا، توجد منطقة استبعاد يبلغ طولها ثلاثين كيلومتراً حول الموقع.

يخبرنا إيفانز ـ بريتشارد أنه لم يستغرق وقتاً طويلاً ليبدأ بالتفكير مثل الأزاندي؛ يقول: «بعد فترة من الوقت، تعلمتُ اصطلاحاتهم التي يفكرون من خلالها، وطبقتُ مفاهيم الشعوذة بطريقة تلقائية مثلهم، وذلك في المواقف التي بدا فيها هذا المفهوم مفيداً»[٣٠]. لقد كانت وجهة نظره بسيطة؛ هي أننا نتكيف مع العالم من حولنا. وتضيف دراسات الكوارث مثل

(٣٠) Evans-Pritchard, *Witchcraaft, Oracles and Magic among the Azande*, p. 19.

تشيرنوبيل ملاحظةً إضافيةً مفادها أن مثل هذه التحولات يمكنها أن تحدث أيضاً على المستوى المجتمعي. وهي أحداث تمثل إشارات تحيل إلى هشاشة الحياة، وقابليتها للتكيف في آنٍ معاً، الثقافية منها والبيولوجية على حدٍّ سواء[٣١].

في أوكرانيا، ومثلما توضح بيترينا، كان الأمر يشبه إعادة تشكيلٍ بالجملة لما يعنيه الانتماء إلى أمة، وأنْ تكون مواطناً يوجِّه مطالبه للدولة. وتلك المواطَنةُ التي تُفهم في الحالات «العادية» بوصفها مسألةَ حقٍّ مكتسب أو طبيعي، تُعرَّف في حالات الكارثة بمفردات المعاناة. وقد أطلقت بيترينا على ذلك اسم «المواطَنة البيولوجية ـ Biological Citizenship». إذ، وعلى مدار عقد من الزمن، كان التقدم في الحياة اليومية ـ والحصولُ على أي شيء من الدولة ـ يعتمد على قدرة الفرد على الإبحار في عالمِ المعرفة العلمية، والطبية، والقانونية المتعلقة بالتسمم الإشعاعي. لقد تطلّب الأمر توليد لغة جديدة، وطريقة تفكير جديدة، وإدراكاً عاماً جديداً.

تُعدّ كارثة تشيرنوبيل مثالاً كارثياً، مأسوياً، وواضحاً جداً عن أنَّ «طريقة تفكير السكان الأصليين»، إنما تتشكل من خلال العوامل الثقافية. وهو أيضاً تذكير بأن حدثاً كهذا، وإن كان من صنع الإنسان، لا يجب فصله عن الواقع الذي تحدَّث عنه وورف. إنَّه مثال «ثقافي» بالفعل، لكنه أيضاً مثالٌ طبيعيٌّ بعمق، ويعتمد بعمق على قوانين الطبيعة نفسها وطرائق اشتغالها. ونحن في الواقع، سننتقل توّاً إلى فصلنا عن الطبيعة.



(٣١) تحدث علماء الأنثروبولوجيا عن هذا الأمر أيضاً في دراساتهم عن انفجار مصنع بوبال (Bhopal) الكيميائي في الهند عام ١٩٨٤. انظر:
Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India* (Oxford: Oxford University Press, 1995).
وعن تسونامي المحيط الهندي عام ٢٠٠٤، الذي دمّر منطقة واسعة في جنوب شرق آسيا وخاصة منطقة «آتشيه ـ Aceh» في إندونيسيا. انظر:
Annemarie Samuels, "After the Tsunami: The Remaking of Everyday life in Bana Aceh, Indonesia," (Doctoral Thesis, Leiden University, 2012).

الفصل التاسع

الطبيعة

ركز الناقد الأدبي الفلسطيني إدوارد سعيد عمله على عصر الكولونيالية والإمبراطورية. ولأنه كان دارساً مفتوناً للموسيقى الكلاسيكية الغربية، فقد تطوّر لديه أسلوب خاص في العمل يُسمى «القراءة الكونترابونتل Contrapuntal»[1] (أو الطباقية ـ المترجم). وتشير حركة الكونترابونتل في نظرية الموسيقى إلى العلاقة والترابط بين خطوط الألحان الموسيقية. فهي منفصلة ويمكن سماعُ كلٍّ منها على حدة، لكنها معاً يمكن أن تصير لحناً يفوق مجموع أجزائه. لذلك فإن أفضل نقد أدبي في نظر سعيد، يجب أن يُنتج شيئاً مشابهاً، بحيث لا يمكن اختزالُه إلى تيار واحد أو صوت واحد (يحاجج سعيد بأن الخطر الحقيقي أكثر ما يتبدّى هو حين نقرأ الأدب الغربي المُنتج في عصر الإمبراطورية معزولاً).

في هذا الكتاب، يمكن اعتبار «الثقافة» و«الطبيعة» كما لو كانتا خطوطاً لحنية للأنثروبولوجيا، بحيث تمنح حركتُهما الكونترابونتل لهذا التخصص طابعَه المميز. وما من شك أن الكثير مما ناقشناه حتى الآن إنما يركز على الثقافة، ترافقه الطبيعة كنوع من اللحن الثابت والخفيف المعزوف في خلفية المشهد. وربما خرجنا عن هذا المعيار في بعض المحاور، انطلاقاً من الدم، ووصولاً إلى مناقشاتنا عن العقل الذي انتهينا منه لتوّنا. أو بعبارة أخرى، كأنَّ الطبيعة تطل برأسها ـ بشعاً كان أو غير بشع ـ من خلال بعض الأمثلة، وتفرض وجودها المباشر: حيث يتبدى أنَّ الدم ليس مجرد مادة، وقوانين الكيمياء وعلم الأحياء والفيزياء كلها مهمة، وبراميل النفط «الفارغة» خطيرة، وسرطان الغدة الدرقية قاتل، ولا يستطيع رجال بورورو الطيران.

---

(١) Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1993).

وربما بدا أن العديد من علماء الأنثروبولوجيا يعتبرون أن الطبيعة هي خطٌّ لحنيٌّ قاتمٌ إلى حدٍّ ما، وصوتٌ يعملون على كتمه قدر الإمكان. فشخصيات أمثال روث بينديكت، وكليفورد غيرتز، ومارشال سالينز، يحظون بالكثير من الإشادة بسبب دفاعاتهم الحماسية عن الثقافة، وعن الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية، وعن الاعتراف بأن الواقع ليس شيئاً يمكننا بلوغُه بِغير وسيط. وفي مثل هذه الحالات، كان الدافع وراء هذا الشغف مواقفُ سياسية هي في المقام الأول ما أسماه سالينز «استخدام وإساءة استخدام البيولوجيا»[٢]، وأهم الأمثلة عن ذلك، كان مواجهة روث بينديكت وفرانز بواس وزملائه لعلم العرق الزائف.

تجدر الإشارة أيضاً إلى أن لعلماء الأنثروبولوجيا أدراجاً تمتلئ بتعريفات الثقافة، لكنهم لا يملكون ما يضاهيها فيما يخص الطبيعة. ولا أذكر أن تعريفاً للطبيعة قُدّم لنا في مراحل الدراسة الجامعية، ومن الصعب العثور على هذه التعريفات في الأدبيات الموجودة. وحين يظهر تعريفٌ ما، يرِد غالباً في علاقتها بالثقافة، بل وبمفردات ثقافية في بعض الأحيان (كبناء الطبيعة، وطابعها الخطابي، وغير ذلك).

ويتضح الموقف للغاية إذا عرفنا أن أكبر رابطة مهنية لعلماء الأنثروبولوجيا أسقطت في الآونة الأخيرة، كلمةَ «الطبيعة» من قائمةٍ تضم أكثر من مئة كلمة رئيسة. وفي اجتماعات الجمعية الأمريكية للأنثروبولوجيا عام ٢٠١١، تعيَّن على مقدّمي العروض الذين سجلوا أوراقَهم استخدامُ هذه القائمة من المصطلحات الخاضعة للرقابة قصد تصنيف اهتماماتهم البحثية، لذلك بات من الواضح أنه لن يُسمح لك حتى بالتصدي لموضوع الطبيعة في بحثك[٣]. وهذه القائمة طويلة وتحوي مصطلحات مثل: النشاط النضالي Activism، وأفريقيا، والحدود، وصناعة السيراميك، والتعليم، والتطور - نعم التطور! والقائمة طويلة، لكن لا وجود فيها لمصطلح الطبيعة.

(٢) Marshall Sahlins, *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1976).

(٣) أُعيدَ استنساخ هذه القائمة على مدونة شهيرة في الأنثروبولوجيا تدعى Savage Minds (عقول متوحشة). انظر الموقع:

<http://savageminds.org/2011/04/17/anthropological-keywords-2011-edition/> (accessed 7 December 2016).

قد يغرينا القول إن غياب الطبيعة هو علامة على ازدراء الأنثروبولوجيا لها، لكن ذلك لن يكون دقيقاً تماماً؛ إذ لا ينبغي لنا أن ننسى أن بواس بدأ حياته المهنية في الأنثروبولوجيا بسبب اهتمامه ببيئة بافينلاند، وضمن مجال الفيزياء. وكان برونيسلاف مالينوفسكي أكثر ارتباطاً بالطبيعة من خلال البيولوجيا البشرية؛ لقد درس الحياة الثقافية برمتها عبر ربطها بالاحتياجات البيولوجية، واقترح النظرية «الوظيفية»، بحيث يكمن خلف كل التطورات الثقافية الرائعة والاستثنائية لأي شعب، جسمٌ بشريٌّ مدفوعٌ بالاحتياجات والرغبات. على هذا النحو وغيره كانت الطبيعة، ودوماً، حاضرة في المشهد.

ثمة استثناء واحد مهم مقارنة بهؤلاء، هو كلود ليفي شتراوس؛ إذ يرى، مثلما ناقشنا آنفاً، أن التنوع الكبير في الثقافات ليس في حد ذاته اهتمامَ البحث الأنثروبولوجي الرئيس؛ بل ما يقبع خلف هذا التنوع ـ الذي يتحدث عنه أحياناً بمفردات الكاوس Chaos، والفوضى Messiness السائدة فيه. وعمليةُ البناء الداخلي Internal Structuring فيه هي ما يتصل بالطبيعة وبالعقل.

ليفي شتراوس والعقل

وُلد كلود ليفي شتراوس عام ١٩٠٨، وتوفي في نفس يوم مولده عن عمر ناهز العام بعد المئة. قضى معظم حياته في باريس، تخللتها الكثير من فترات التكوين في البرازيل والولايات المتحدة. ففي البرازيل، بزغ اهتمامُه بالأنثروبولوجيا في ثلاثينيات القرن العشرين، بعد أن درس القانون والفلسفة في جامعة السوربون. هذا التكوين الدراسي الاستثنائي استُكمل خلال فترة الحرب العالمية الثانية، إذ قضى معظمها في المنفى في مدينة نيويورك، يتجول بين كتب لا حصر لها عن الأمريكيين الأصليين (في الشمال والجنوب) في مكتبة نيويورك العامة، يغترف من خلالها من معين حكمة فرانز بواس واتجاهه. ويشيد شتراوس بعمل بواس وطلابه ويفيد منه، لكنه لم ينجز في حياته بحثاً ميدانياً بنفسه تقريباً: وأما الجولة من بضعة أشهر التي قضاها في داخل المنطقة المسماة اليوم برازيليا، فلا ترقى لتسميتها بالعمل الميداني على الإطلاق؛ إذ لم يزد الوقت الذي قضاه بين قبائل بورورو عن أسابيع؛ بل حتى لم يتسنَّ له تعلُّم لغتهم.

لقد أكدتُ آنفاً على أهمية العمل الميداني كمنهج، وفقدان المقاربة النظرية للفيكتوريين لمصداقيتها إلى حدٍّ كبير، لكن مناقشتي لأعمال ليفي شتراوس أتاحت لي الفرصة لألفت الانتباه إلى أنه ليس كل علماء الأنثروبولوجيا يعتقدون أن العمل الميداني هو شرط لا غنى عنه في المجال. ففي فرنسا على سبيل المثال، لا تزال ثمة تقاليد يُعتبر فيها العمل الميداني ثانوياً، والعديد من النصوص المؤثرة في التقاليد الإنكليزية هي تحليلات نظرية أو مفاهيمية بالكامل. فقد درست «ماري دوغلاس ـ Mary Douglas»، على سبيل المثال، مجموعة بشرية في أفريقيا تدعى «ليلي ـ Lele»، لكن لم يقرأ أحدٌ كتابها عنهم؛ في حين يقرأ الناس كتابَها الآخر الموسوم بـ«**النقاء والخطر** ـ *Purity and Danger*»، وهو في معظمه تحليلٌ بنيويٌّ للكتب المقدسة في العهد القديم، حيث استلهمت مضمونَه من أعمال مارسيل موس وليفي شتراوس، وكلاهما لم ينجز من العمل الميداني غير النزر اليسير جداً مقارنةً بمالينوفسكي، الذي جعل من هذا المنهج محورَ نظريتِه للأنثروبولوجيا (ويمكنني بالمناسبة أن أوصي بثقة بقراءة كتاب «**النقاء والخطر**»؛ فهو كتاب رائع).

وليفي شتراوس هو من طوَّر البنيوية في الأنثروبولوجيا، وهي مقاربة اقتبسها من فرديناند دي سوسور، ومن عالم آخر مهم في اللسانيات؛ هو «رومان جاكوبسون ـ Roman Jakobson» (وهو زميله اليهودي الذي تعرف عليه في المنفى في نيويورك، خلال أوائل الأربعينيات). كان لدى ليفي شتراوس إعجاب كبير باللسانيات، وقال إن الأنثروبولوجيا تحتاج إلى تشكيل نفسها بطريقة مماثلة. وجادل بأن اللسانيات البنيوية أصابت في نواحٍ عدة هي: أولاً: تركيزُها على ما يسميه «البنية التحتية اللاواعية ـ Unconscious Infrastruc» للغة، وهو أمر قد لا يكون للناطقين باللغة أنفسهم أدنى فكرة عنه. ثانياً: تحديدُها موقع المعنى، ليس لجهة المصطلحات نفسها (القط هو قط و«صوته مواء»)، بل في العلاقات فيما بينها (القط ليس كلباً، «وصوته مواء وليس نباحاً»). ثالثاً: الطريقةُ التي تتموضع بها هذه العلاقات داخل نظام معين؛ إذ تترتَّب وتنتظم في بنية. ورابعاً سعيُها إلى البحث عن قوانينَ عامة(٤).

(٤) Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (New York: Basic Books, 1963), p. 33.

إذا أنت قرأتَ شيئاً في الأنثروبولوجيا البنيوية فستبدو لك مختلفة تماماً عن معظم الدراسات الأنثروبولوجية الأخرى. فربما لن تحتوي على الكثير من حديث الملونين والأجناس النقية: مثل زعيم قبيلة شيويشي «Chief Cheweshe» (في زمبابوي ـ المترجم)، أو جانيت؛ ممرضة قسم الولادة في مدينة «سكانثورب ـ Scunthorpe». بل من المحتمل أن تحتوي على الكثير من المعلومات الموسوعية، كما هي الحال في التصنيفات الشعبية للجرابيات (الكنغريات ـ المترجم) في أستراليا. ولعلك تجد فيها تركيزاً على الأساطير؛ إذ شكلت هذه الأخيرة مصدر اهتمام شديد لدى البنيويين لاحتوائها على الكثير من طرائق اشتغال ما يسمى بـ«البنية التحتية اللاواعية»؛ وحتى في هذه الحالة، فلا تتوقعنَّ شيئاً يشبه حكايات «**الأخوان غريم** ـ Brothers Grimm»، بل توقَّعْ تشريحاً وجراحة. فليفي شتراوس ليس راوياً، وليس الهدفُ لديه هو الاستمتاع بقصة رائعة؛ بل المغزى هو أن نفهم كيف قد تخبرنا الأسطورة، مقسمةً إلى أجزائها المكوِّنة، شيئاً ما عن نظام الثقافة التي استُمدت منها، بل وعن طريقة اشتغال العقل. وبالفعل، سيستخدم ليفي شتراوس كل هذه العناصر لصقل وجهة نظره عن البنى الكونية للفكر، وللإدراك، وللتصنيف.

قد يبدو تقليلاً من عظمة جهود ليفي شتراوس أنْ نلجأ إلى شخص آخر لغرض الوصول إلى خلاصة عن البنيوية. كما أن القول بأن هذه الخلاصة التي نشير إليها إنما كُتبت على مدار قرن قبل أن يصوغ ليفي شتراوس موقفَه، قد يُعتبر إهانة أخرى لجهود الرجل. لكني لستُ الوحيد من يفعل؛ إذ يرِد ذلك في الاقتباس الذي استخدمه ليفي شتراوس ذاته عن الفيلسوف أوغست كومت، في افتتاحية كتابه القصير الموسوم بـ «**الطوطم** ـ Totemismi». يقول كومت: «إن قوانينَ المنطق التي تحكم عالم العقل لَهِي في نهاية المطاف، وبطبيعتِها الخاصة، غيرُ قابلةٍ للتغيُّر بصورة جوهرية؛ فهي لا تشيع في جميع الأزمنة والأمكنة وحسب، بل بين جميع الموضوعات أيّاً كان نوعها، بل ودونما تمييز بين ما نسميه منها الواقعيَّ والتخيُّليّ؛ إذ يحضر كلاهما حتى في الأحلام»(٥).

---

(٥) نقلاً عن:

Claude Lévi-Strauss, *Totemism* (London: Merlin Press, 1964).

إن هذا الاقتباس يلخص البنيوية إلى حدٍّ كبير. فبين «بدائي» أو «حضاري»، بورورو أو بريطاني، شامان أو عالم، لا فرق بين ذلك على مستوى البنية العقلية أو القدرة المعرفية. وما على الأنثروبولوجيا أنْ تفعلَه هو فحصُ جميع الاختلافات المهمة والانقسامات التي يبدو أنها غير متكافئة بين الثقافات، بقصد الكشف عن عناصر الوضع الإنساني ذات الطابع الكوني. وهي المسألةُ التي يعرضها بإسهاب في كتابه الموسوم بـ «**العقل المتوحش** ـ *The Savage Mind*»؛ وهو أكثر كتبه شهرة. ويخلص في هذا الكتاب إلى أن «للعقل الوحشي منطقاً كعقولنا؛ بالمعنى ذاته والبناء ذاته. ونراه يصل إلى ذلك بعد مئتين وخمسين صفحة من التحليل الواسع الذي شمل كل شيء: من أنواع الأرطماسيا[*] في الأمريكتين، إلى النيكرونيمس Necronyms لدى قبائل «بينان ـ Penan» في جزيرة بورنيو (وتعني إطلاق اسم القريب المتوفى على المولود الجديد)، مروراً بمهارات المهندس في العصر الحديث، ووصولاً إلى فلسفة جان بول سارتر[٦].

وليفي شتراوس هو أحد الشخصيات القليلة في الأنثروبولوجيا ممن يمكن تصنيفه كطبيعوي (متأثر بالنزعة الطبيعية أو Naturalist ـ المترجم) على نحو ما؛ إذ لم يتخلَّ أو يقلل من أهمية الاختلافات الثقافية، لكنه اعتبر أنها تنتمي إلى سجل أساسي يتكون من الفكر والإدراك. وقد اعترف موريس بلوخ بأن ليفي شتراوس هو «أول علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين الذين نظروا بجدية في ضرورة مراعاة التداعيات الكاملة لعمل العقل»[٧].

وإذا كان الرجل أول علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين في هذا فإنه لن يكون الأخير، على الرغم من أن الاهتمام بالعقل، بالمعنى الذي أوردناه عن بلوخ تواً، لم يكن نشاطاً معتبراً بالنسبة إلى حقل الأنثروبولوجيا، وأُنجز معظمه، من جهة أخرى، من خلال صلته بعلم الإدراك، وهو مجال سنتفاجأ أنَّ ليفي شتراوس نفسه لم يُعرْه كثير اهتمام. ويرى بلوخ، الذي صار أحد

(*) نوع من النباتات والأشجار العطرية وتُعرف بفوائدها الصحية (المترجم).

(٦) Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1966), p. 268.

(٧) Maurice Bloch, *Anthropology and the Cognitive Challenge: New Departures in Anthropology* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012), p. 53.

رواد الأنثروبولوجيا الإدراكية، أنَّ الضعفَ في استيعاب علوم الإدراك أدى إلى إضعاف التخصص بصورة كبيرة، وزاد من صعوبة التعرف على الموقع الذي يحتله الجنس البشري داخل التاريخ الطبيعي.

لكن، وبالنسبة إلى العديد من علماء الأنثروبولوجيا، فإن العائق الأكبر هو أن استحضار النزعة الطبيعية في التحليل كان غير كافٍ ويتم على استحياء دوماً. فقد أنتجت نزعة التطور الاجتماعي القليل جداً من القيم الثابتة أو المستمرة، حتى وهي تبسط هيمنتها الأخلاقية على المجال. وبالمثل، لم يصمد عمل ليفي شتراوس بالنسبة إلى العديد من علماء الأنثروبولوجيا، بصورته العامة على الأقل. فعلى الرغم من أن الرجلَ لا يُضاهَى في سعة اطلاعه، تتكرر في أعماله عناصر لا يمكن إثباتها، أو حِيَلٌ كلامية، كما في حالة تفسيرات الأسطورة التي يصعب الأخذ بها على سبيل المثال. ويعدُّ أخطر من ذلك بالنسبة إلى معظم علماء الأنثروبولوجيا أن البنيوية تبدو كما لو أنها تمحو أي إمكانية للفعل الإنساني لإحداث تغيير حقيقي في أي نظام. وهذا هو عينُ التحدي الذي أسس له كلٌّ من مارشال سالينز وبيار بورديو؛ وهو إعادةُ صياغة البنيوية ليصير بإمكانها أن تأخذ في اعتبارها التاريخَ والفعلَ الإنسانيَّين معاً ـ كشيءٍ ينتظم في بنيةٍ فعلاً، لكنه قابل للتغيير.

سنُلقي نظرة على بعض الأعمال التي أُنجزت في الأنثروبولوجيا الإدراكية لاحقاً، إلى جانب طريقة أخرى يحاول بها بعض علماء الأنثروبولوجيا اليوم التوفيقَ بين الطبيعة والثقافة. لكن، وقبل الانتقال إلى هذا كله، سيكون من المفيد النظر في سبب هذا الإغفال الذي يطاول موضوع الطبيعة.

أحدودٌ للطبيعة؟

بالنسبة إلى معظم الناس، وفي معظم الأزمنة والأمكنة، قد تكون الحدود بين الطبيعة والثقافة، في حالة وجودها، ضبابية في أفضل الأحوال. وهي غائبة في العديد من الأماكن الأخرى. وهذه الفكرة هي إحدى الأفكار الرئيسة التي درستها مارلين ستارثرن في أعمالها عن ميلانيزيا. فالجماعات الميلانية لا تفكر بالمفردات نفسها التي يفكر بها الغربيون. ففي حالة سكان جبل «هاغن ـ Hagen» على سبيل المثال، حيث أجْرَت ستارثرن بحثَها

الميداني، تخضع عملية التصنيف لمفردات برّي أو مستأنس بدلاً من الطبيعة أو الثقافة. وتؤدي هذه المقاربة إلى مناطقَ يتقاطع فيها ما نعتبره عادة خطوطاً فاصلةً بين الطبيعة والثقافة. فالخنازير على سبيل المثال، ليست مفهومة لجهة كونها خنازير - التي هي «طبيعتُها الحيوانية» - بل من حيث كونها برية أم مستأنسة. لذا، فنحن قد نعتبر أنَّ «ثمة بالفعل حيوانات معينة تسمى مستأنسة، أو يتم الاحتفاظ بها كحيوانات أليفة محبوبة، لكنها **لم تزلْ** حيوانات، وبذلك **لا تزال** جزءاً من العالم الطبيعي»، لكنها عبارة لن ينطق بها أيٌّ من سكان جبل هاغن لأنه ما مِن تكافؤ بين البرّي «Wild» (rømi) والطبيعة، أو بين المستأنس «Domestic» (mbo) والثقافة. فنحن هنا أمام طريقةٍ مختلفةٍ جذرياً لتجزئة العالم والعلاقات داخله.

وسكان جبل هاغن ليسوا حالة استثنائية. إذ لن نُفاجأ بلا شك إذا عرفنا أنَّه أمر ليس له غير قدر ضئيل من الجذب أو الأهمية، بالنسبة إلى العديد من المجتمعات التي عاشت تاريخياً «قريبة جداً من الطبيعة». فإذا كنت تقضي معظم وقتك مع الخنازير، أو في الحديقة، أو الصيد في الغابة، أو صيد الأسماك، أو رعاية الماشية، فإن تصورات الانتماء إلى نظام ثقافيٍّ لن تكون بالضرورة ذات معنى. وحتى ضمن التقاليد الغربية للتفكير، فإن الإصرار على الانقسام بين الطبيعة/ الثقافة هو في الواقع أمر حديث العهد إلى حدٍّ ما.

فقد اتخذ هذا الانقسام شكلَه الحالي على مدار القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وهو فهمٌ للطبيعة تترابط فيه جميع الكائنات الحية، وتقع في داخله حلقةٌ مرسومة حول البشرية. وما يحدث داخل هذه الحلقة لم يكن ليتحقق إلا بفضل سمات متعددة يتفرّد بها الجنس البشري، أعلاها هو الدماغ. وهكذا يتميز الإنسان بامتلاك الثقافة، والقدرة على خلقها. ومن نواحٍ عدة، قد يتضمن هذا بطبيعة الحال مسألةَ تطويع الطبيعة؛ كزراعة بعض المحاصيل، وتربية الحيوانات، وصناعة الأدوية، وبناء الملاجئ من كوارث الطبيعة، وحياكة الملابس. ومع ذلك، فإن أحد الاستنتاجات الرئيسة التي تم التوصل إليها في هذه الفترة هو أن الطبيعة هي، في التحليل النهائي، عالمٌ مستقل؛ بحيث تُركنا في مواجهته بمرور الزمن، ورويداً رويداً، بعد أنْ أُزيحت اليد الإلهية جانباً.

في هذا المعنى، يجب أن تُفهم الطبيعة بوصفها مصطلحاً حديثاً A Modern Term، ومصطلحاً حداثياً *A Term Of Modernity*. وقد استتبع ذلك عدداً من أشكال الارتباط والتعارض. فتَحْتَ مظلة ثنائية الطبيعة/ الثقافة، بدأنا أيضاً في التفكير بمفردات الأشياء والأشخاص، المعطى والمفعول، غير الإنساني والإنساني، السلبي والفعّال، غير المقصود والمتعمد، المُحايث والمتعالي، وهكذا. في بعض المناحي، لم تكن هذه الأشكال من التمييز جديدة أو فريدة بالنسبة إلى الفكر الغربي (على الرغم من اعتبارها غير قابلة للإدراك الجيد إلا في الفكر الغربي حصراً). ما كان أهم من ذلك في واقع الأمر هو الاعتقاد أن أهل الحداثة يمكنهم الإبقاء عليها منفصلة متباعدة. وسنتذكر هنا حجج كلٍّ من «إدوارد بورنيت تايلور» و«لوسيان ليفي ـ بروهل»؛ حيث كانت وجهة نظرهما أن الفكر البدائي ـ أو فكر العصر ما قبل الحديث ـ يخلط ويطمس الأشياء لأنه لا يستطيع التعامل مع فكرة الفصل. فهو ليس متطوراً ولا معقداً بما يكفي لمعالجة المعلومات في قنوات واضحة. فكان انتصار الحداثة تعبيراً عن الاعتراف بالترتيب الحقيقي للأشياء.

إلا أن الأمور ليست على هذا النحو. ليس فقط لأن «أهل الحداثة» يفرضون طريقة تفكيرهم الخاصة عن العالم على الآخرين ـ فلا يبصرون مزايا قبائل «الأراويت»، وسكان جبل هاغن، و«النوير»، أو حتى بالنسبة إلى الصينيين الهان Han Chinese ـ بل لأنهم أيضاً يفشلون في العيش كما ينبغي لأهل الحداثة أن يفعلوا. وذلك ما صاغه عالمُ الأنثروبولوجيا الفرنسي «برونو لاتور ـ Bruno Latour» في الواقع حين قال: «لم نكن يوماً من أهل الحداثة».

فقد أحدث لاتور صدمة في العلوم الإنسانية بطريقة نادراً ما تحدث، وذلك في كتابٍ صغير نُشر عام ١٩٩١ حمل العنوان ذاته: «**لم نكن يوماً من أهل الحداثة** ـ *We Have Never Been Modern*». فبدا الأمر مثل عظة ـ وتحذير «لنا» ـ من إخفاقات الغرب المعاصر، وأحياناً من نفاقه الصريح. سرد لاتور كلَّ شيء؛ من تاريخ العلوم إلى أنثروبولوجيا الأمازون، ومن التغير المناخي (الذي احتل صدارة العناوين حتى عام ١٩٩١) إلى سقوط جدار برلين؛ وتتبَّع الطرائقَ التي حدّدت بها قصةُ انفصالنا عن الماضي هويتَنا بدءاً من القرن

السابع عشر، مع ما تتضمنه من تقاليد الداخل، وطرائق وافدةٍ من الخارج. في تلك القصة، مات الإله (أو على الأقل شُطب من الوجود)، وارتفع العِلم وَعَلا، وسيطرت السياسة الديمقراطية. لقد انبثق نظام عالمي جديد، تراجعت فيه طرائقُ الماضي الفوضويةُ والمشوشة ـ ومعها الآخرُ غير الغربي ـ لمصلحة مقاربةٍ عقلانيةٍ ومعقولةٍ للعلاقة بين الطبيعة والثقافة. وعلى الرغم من كونها علاقةً بالفعل، إلا أنها علاقةٌ يقوم فيها كلٌّ جانب بالحفاظ على القواعد العامة منفصلةً عن الجانب الآخر، مما يجعل التمييز بينهما من الصعوبة بمكان. وها هنا فشل أسلافنا في نهاية المطاف، وعلى الطريق نفسها يواصل بقية العالم السير.

هذه هي القصة التي نرويها لأنفسنا، كما يقول لاتور، لكنها غير صحيحة. فنحن لم نتمكن أبداً من الحفاظ على تمايز الطبيعة والثقافة ونقائهما، ولم نتخلَّ يوماً عن إغراءات السحر في مقابل تأكيدات العلوم، وهكذا. يمثل الافتتاح الرئاسي في الولايات المتحدة ذروة الاحتفالات الحديثة باستناده إلى التقاليد الغنية للديمقراطية الليبرالية وقيم عصر الأنوار، إلا أنه يعتمد على النوع نفسه من القوة السحرية للكلمات التي نعثر عليها في الطقوس الهندوسية. وعبارتنا السابقة التي تقول: العمل هو العمل فلا تعتبرْها مسألةً شخصية؛ هي عبارة غير صحيحة بالمرة، لأننا فشلنا فشلاً ذريعاً في الفصل بين الأعمال وعلاقاتنا الإنسانية. ونقول إنَّ الهدية شيء والسلعة هي شيء آخر مختلف؛ لكننا في الواقع ندرك أن هذا ليس صحيحاً.

ولنأخذ مثالاً أخيراً وأكثر أهمية يعيدنا إلى العلاقات بين الإنسان والحيوان، هو الحيوانات الأليفة. فنحن نحتفظ بالحيوانات الأليفة؛ وهي حيوانات. ولا حاجة لأن تكون عالِماً متخصصاً في الأنثروبولوجيا أو أخصائياً في علم سلوك الحيوان «Ethologist» لتعلم أن العديد من مالكي الحيوانات الأليفة ـ وربما معظمهم، وهم بالتأكيد أناس طيبون ولطفاء ـ يعاملون حيواناتهم بطرائق إنسانية جداً: فيطلقون عليها أسماء، ويتحدثون إليها، ويلتقطون لها الصور، ويشترون لها أشياء معينة (كالألعاب، ومعاطف للحيوانات، ووسائل للحماية)، كما يحبونها بجنون، ويحزنون عليها بشدة إذا نفَقت. وثمة بعض الأشخاص، ومعظمهم ممن لا يملكون حيوانات أليفة (لاسيما الكلاب التي هي من الواضح أفضلها في العالم الغربي)، يرون هذا

النوعَ من المعاملة كما يبدو عليه في الواقع: انتهاكاً صارخاً لثنائية الطبيعة/ الثقافة، ورأفة دافقة غير عقلانية يتم توجيهها نحو غير البشر، فيما يجب أن توجَّه نحو البشر (كالحب، والمال، والوقت، والحياة الاجتماعية). لكن هؤلاء الأشخاص المتَّزنين، بمواقفهم الصحيحة والحديثة حين يتعلق الأمر بالكلاب وغيرها من المخلوقات، قد يفشلون في الاستجابة لمتطلبات الحداثة في موضوعات أخرى (فربما هم لا يثقون في أطبائهم، أو يتضرعون للقديسين، أو يكرهون الطيران لأنه يبدو «غير طبيعي»، أو لا يأكلون إلا لحوم الحيوانات التي يقتلونها بأنفسهم بدلاً من شرائها، بعد تقطيع أوصالها أو فرمها، ثم لفِّها في مادة البولي إيثيلين(*) Polyethylene).

وفي بعض الأحيان، لا يواجه التقسيم بين الطبيعة/ الثقافة ضغوطَ الفصل في المساحات حيث تقع تخوم الحداثة، بل في طلائعها أيضاً؛ فأنْ يكون المرء غير حديث كلياً هو نتيجة معروفة محتومة إذا كان كاثوليكيّاً رومانيّاً، أو محافظاً، أو يُدير مشروعاً عائلياً، لكنه أمر قد ينطبق على الأطباء أيضاً، بل وعلى فلاسفة الأخلاق، بحسب هذه الدراسة الأنثروبولوجية التي أُجريت عن موضوع التبرع بالأعضاء.

موت العقل

«مارغريت لوك ـ Margaret Lock» هي عالمةٌ في أنثروبولوجيا الصحة في جامعة ماكجيل في مونتريال. بدأت كمتخصصة في أبحاث الطب الأهلي Indigenous Medicine في اليابان، ثم اهتمت في وقت لاحق بمجال التبرع بالأعضاء؛ وحدث ذلك نتيجةً لما لاحظتْه من اختلاف واضح في النقاشات المحيطة بهذا الموضوع مقارنةً بكندا والولايات المتحدة(٨). فهذان البلدان لم يشهدا نقاشاً حقيقياً حول انتشار الوضع الخاص بمرضى «موت الدماغ»، والذي أتاحه التقدم في التكنولوجيا الطبية. فحين يموت المريض دماغياً، يكون من الممكن الحصول على أعضائه سليمةً لأن الوظائف الجسدية التي تُبقي الأعضاءَ بلا تلف تستمر في العمل. في اليابان، من ناحية أخرى،

(*) مادة بلاستيكية مصنعة تُلف فيها الأطعمة (المترجم).

(٨) Margaret Lock, *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death* (Berkeley, CA: University of California Press, 2002).

لاحظت لوك وجودَ معارضة حثيثة للتبرع بالأعضاء؛ ليس هذا فحسب، بل إنَّ العديد من الأشخاص، ومنهم خبراء طبيون وأخلاقيون، رفضوا الاعتراف بأن وفاة شخص ما قد تتحدد بقدراته العقلية.

تقول لوك إن نجاح التبرع بالأعضاء والقبول بموت الدماغ في أمريكا الشمالية يكمن في الجهود المبكرة التي جعلت منه أشبه بالهدية القصوى؛ التي هي «هدية الحياة»[٩]. تعتمد هذه اللغة على المفاهيم المسيحية عن الإحسان والتقليد القائم على التضحية، لكنها صارت ممكنة أيضاً بفضل التحول الذي حدث على مدار فترة الحداثة المبكرة، حين انتقل الموت من كونه مسألة دينية إلى مسألة طبية.

في أيامنا هذه على سبيل المثال، تجدر الإشارة إلى أنه بالنسبة إلى الدولة (سواء الأمريكية، أو الكندية، أو البريطانية)، فإن الطبيب هو من يحدد الوفاة وليس رجل الدين، وأن الطبيب أو المؤسسة الطبية هي التي تتمتع بالسلطة القانونية وواجب إعلان الوفاة. وبطبيعة الحال، لا تزال شخصية رجل الدين أو الكاهن تضطلع بدورٍ خلال مراسم الجنازة، لكن يجب التذكير أنه ما من شيء قانوني يحدث خلال هذه الأخيرة. فالدولة لا تطالب بأن يحظى الميت بجنازة، وفي العديد من السياقات الغربية يمكن لأي شخص تولي مراسيمها من دون اشتراط أن يكون شخصية دينية محددة، بل يمكن أن يتكفل بها عمك جيم إذا كنت تريد، أو حتى المهرج زيپو Zippo the Clown لو اقتضى الأمر. و«إضفاءُ الصفة الطبية على الموت ـ Medicalization of death» على هذا النحو يهيكل نظرتنا للجسد بوصفه جسداً؛ أي شيئاً، أو مجموعة من الأشياء، بما في ذلك أعضاؤه التي قد تصير غرَضاً قيِّماً بالنسبة إلى الأجساد الأخرى، التي لا تزال بشراً على قيد الحياة.

وللشخصية ها هنا أهمية أيضاً، فبالنظر إلى الكثير مما ناقشناه آنفاً، من السهل أن نفهم لماذا يُعتبر الدماغ، كمحرك للعقل، مهماً جداً في تعريف الشخصية. ففي أمريكا الشمالية، تُعَدُّ الفردانية قيمة أسمى؛ حيث الحرية،

---

(٩) ويتركز مجال بحثها في أمريكا الشمالية، لكن الحجج التي تقدمها قابلة للتوسعة لتشمل العديد من السياقات في أوروبا الغربية.

والاستقلالية، والاختيار، هي ما يعتز به الناس، وما «يعيشون» لأجله. وحرية الفكر والوعي هما جزء من هذا كله، لذلك حين لا يستطيع المرء التفكير، أو لا يكون واعياً أو مسيطراً على جسده بوصفه فاعلاً حراً، فهو ليس شخصاً كاملاً. نحن نستخدم عادة استعارة كاشفة حين يتعلق الأمر بموت الدماغ؛ إذ نقول إنه حين تكون ميتاً دماغياً فأنت في «حالة نباتية دائمة»، وربما قال لك أحد أقربائك، بتعبيرات الحياة اليومية، إنه يفضل الموت على «أن يصير نباتاً»، ولعلك تشعر بالأمر ذاته أنت أيضاً. فهذا نوع من الأحاديث التي قد نتبادلها مع أحبائنا في نهاية العشاء خلال احتفال عيد الميلاد، حين يتحول الحديث إلى أسئلة حياتية كبرى، أو حين نسمع أنَّ شخصاً نعرفه أُصيب بضربة عنيفة في الرأس إثر حادث سيارة. بالنسبة إلى الكثيرين منا، أن يكون المرء إنساناً هو أن يكون لديه عقل، وأن يكون مدركاً لذاته، وفاعلاً يتحكم في مصيره. وفي أمريكا الشمالية، يُحوِّل موت الدماغ الجسمَ من شيءٍ ثقافيٍّ إلى شيء لم يعد كذلك. فموتُنا دماغياً يُصيِّرنا إلى حالة الطبيعة حيث لا مكان فيها للشخص. وفي مثل هذه الحالة، فإن آخر شيء يمكننا القيام به هو منحُ «هديةِ الحياة» تلك لشخص آخر.

أما في اليابان، فثمة قيم وتقاليد فكرية متماسكة ومهمة. ولعل جزءاً من الفهم العام متأثر أيضاً بحتمية الانشغال المستمر هناك بتكامل وتميُّز الثقافة اليابانية ورؤى العالم في اليابان. فاليابان هو دولة حديثة حتماً؛ فاقتصادُه هو من ضمن مجموعة الثماني، وسكانُه يجيدون القراءة والكتابة، حاصلون على شهادات عليا، ومتقدمٌ تقنياً، وربما أكثر تطوراً وتقدماً من الناحية التكنولوجية من الولايات المتحدة أو كندا. ومع ذلك كله، لا يزال اليابان يمثل الآخر؛ إذ لا يزال يُعتبر حديثاً بسبب التأثير الغربي ونتيجةً له. فإذاً، ليست الثقافة وحدها هي ما يفسر الاختلاف بين اليابان وأمريكا الشمالية؛ بل السياسات الثقافية أيضاً، والتي تظهر في استخدام الشخصيات العامة لـ«التقاليد اليابانية» خلال النقاشات المتعلقة بموت الدماغ بقصد دعم المشاعر القومية للـ«نحن» ضد الـ«هم». وتشير لوك، ومثلما يمكننا أن ندرك من الملاحظات الموجزة التي أوردناها في السطور السابقة، إلى أنّ الثقافة والسياسات الثقافية توظفان في أمريكا الشمالية أيضاً، ما يحدث أن تعبئتهما هناك أكثر نجاحاً، بحيث صار الأمر يبدو (لنا) كأنه من الإدراك السائد أو

حقيقة واقعة. لكن اعتبار الشخص الميت دماغياً «جثةً حية» لا ينطوي على أي شيء بدهي أو طبيعي.

فتشير لوك إلى العديد من القيم التي توجِّه مواقف العديد من اليابانيين؛ بحيث تخبرنا أن الموت في اليابان لا يُفهم على أنه شيء يحدث في لحظة انقسام أو يتمفصل في حالة ثنائية؛ بل يعتبرون الموت عملية. الأهم من ذلك هو أن معظم اليابانيين لا يمنحون الأفضلية للإدراك كمستقرٍّ للشخصية؛ إذ يحتل الجسم مكانة مهمة وعلى قدم المساواة. ويرتبط هذا مع فهم يقول إن الأفراد ليسوا مستقلين، بل جزءاً من كلٍّ أكبرَ تجسده الأسرةً. ففي اليابان، لا ترغب العائلات ولا الأفراد داخل العائلات في قبول الموت باعتباره شيئاً تذريرياً Atomistic أو منفصلاً عما هو جماعي. وأخيراً، وعلى الرغم من أن مهنة الطب راسخة جداً ومتطورة جداً في الوقت نفسه، إلا أن العلوم الطبية لا تُشيع ذلك الجو من الهيبة والمكانة والسلطة كما في أمريكا الشمالية. فلم يستحِل الموت طبياً بالكامل، ولم يخضع الجسم للتطبيع بالتبعية. وهذا ما يجعل من الصعوبة التفكير في القلب، أو الكبد، أو الكلى بوصفها أقرب إلى «أشياء». وقد اكتشفت لوك أن بعض الممارسين الطبيين لا يرون أن من حقهم إعلان مثل هذه المطالب؛ فقد أخبرها أحد الأطباء بقوله: «لا أعتقد أننا نفهم حقاً ما الذي يحدث داخل الدماغ عند الموت، وفي حدود اختصاصي، فإن الموتَ الذي لا يمكن فهمه إلا من قِبل الطبيب ليس موتاً»(١٠).

ومثلما هي الحال مع التقنيات الإنجابية الجديدة في لبنان (راجع الفصل الخامس)، فإن جهازَ تنفسٍ صناعي، ووعاءً من الثلج، وغرفةَ عمليات، تكفي لإثارة تساؤلات مركزية تطاول الحدود بين الطبيعة والثقافة، وبين الحياة والموت. إن فكرة «الجثة الحية» هي نموذج مثالي عن السبب الذي يجعلنا غير حديثين بعدُ مثلما قال لاتور. إنّ تعبير: «جثة ميتة وليست بميتة» لهو اجتماعُ المتناقضَين بالنسبة إلى كثيرين (ويسميه لاتور بـ«الهجين"). وهكذا، ليس لدينا فهمٌ واضحٌ لشيء طبيعي ولا لبس فيه من الناحية البيولوجية كمعنى «الموت»، بقدر ما لدينا من تحولات الفهم التي

---

(١٠) Lock, Ibid., p. 279.

طاولته. فالموت لم يعد كما كان، وستتكفل التطورات الحاصلة في التكنولوجيا العلمية، وكذا الحججُ الجديدةُ المصوغةُ في ميدان الأخلاقيات، بإعادةِ اختراعِه وإعادةِ تعريفِه لفترةٍ طويلةٍ قادمة. أما عدسةُ التطورات الطبية فتقول إن ثمة «شكّاً في أن يتم يوماً ترسيمُ الحدود ما بين الطبيعة والثقافة»[١١].

العلم/ الخيال

ثمة سببٌ آخر جعل علماء الأنثروبولوجيا يشككون في قيمة الطبيعة، هو الحريات التي يمارسها بعض العلماء بسبب السلطة العلمية التي يحظون بها؛ إذ يحظى العلماء من دون شك بتقدير كبير. فقد أظهر استطلاع أُجري في المملكة المتحدة عام ٢٠١٥ أن مهنة «الطبيب» هي أكثرُ المهن تمتعاً بالثقة، واحتل العالِم المرتبة الرابعة، يتوسطهما المعلم والقاضي (واحتل مصفف الشعر المرتبة الخامسة)[١٢]. وفي استطلاع مشابهٍ في الولايات المتحدة، جاء الممرضون والصيادلة والأطباء في المراكز الثلاثة الأولى، تلاهم معلمو المدارس الثانوية[١٣]. ومع الأخذ في الاعتبار أن الأطباء والممرضين والصيادلة مختصون في مجالات البيولوجيا والكيمياء والصيدلة، فمن الواضح أن العلم يشكّل مجالاً متميزاً يتمتع بالفضيلة والقيمة.

لقد أشرتُ إلى الأنثروبولوجيا في بعض المحاور بوصفها علماً، وهي كذلك؛ غير أنها علم اجتماعي، وليست علماً طبيعياً (إذ يشار إليها أحياناً باسم «العلم الناعم ـ Soft Science» بدلاً من «العلم الصلب ـ Hard Science»). وهذا ما يمنحها قيمة اجتماعية أقل؛ فموضوعُها ـ وهو الأشياءُ المتصلة بالثقافة والمجتمع ـ يُنظَر إليه حتماً بوصفه أقرب للذاتية أو التأويل، أو في أحسن الأحوال ليس موضوعياً كما في حالة العلوم الطبيعية أو العلوم

---

(١١) المصدر نفسه، ص٥١.

(١٢) «Politicians are Still Trusted Less Than Estate Agents, Journalists and Bankers,» Ipsos Mori, 22 January 2016, <https://www.ipsos-mori.com/researchpublications/researcharchive/3685/politicians-are-still-trusted-less-than-estate-agents-journalists-and-bankers.aspx#gallery[m]/0/> (accessed 12 December 2016).

(١٣) راجع استطلاع مركز غالوب في شهر كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٥؛ على الموقع: <http://www.gallup.com/poll/1654/honesty-ethics-professions.aspx> (accessed 12 December 2016).

الصلبة. وإنَّ العديد من علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية في أيامنا هذه لا يعتبرون أنَّ ما يقومون به هو علم؛ بل يشعر الكثيرون أن مستقرهم بين الفلاسفة أو المؤرخين أكثر مما هو بين علماء البيولوجيا أو الجيولوجيا. ومنذ عام ١٩٥٠، انتقد إيفانز ـ بريتشارد فكرة الأنثروبولوجيا بوصفها علماً، مفضلاً نموذج التاريخ بدلاً من ذلك.

لقد ناقشنا آنفاً بعض الطرائق التي انتقد بها أنثروبولوجيون أمثال بواس نموذج أنصار التطور الاجتماعي واعتبروه علماً زائفاً. ويكمن هذا الزيف في عاملين اثنين: أولاً: الخطأ المرتكَب في محاولةِ المماثلة بين الثقافة الإنسانية والجسم البشري. وثانياً: التمجيدُ المزعجُ والفجُّ أحياناً للعلم بوصفه الحلَّ النهائيَّ لكل شيء. لقد حاول أنصار التطور الاجتماعي أن يصبُّوا أسس هذا العلم في غير مكانها بلا أدنى وعي نقدي. أما بواس ومالينوفسكي فلم يتخليا عن نماذج العلم في حد ذاتها؛ بل يمكن أن يكون مالينوفسكي فجّاً في تمجيده للعلم أكثر مما فعل تايلور أو هربرت سبنسر. لكن، وعلى مدار القرن العشرين، تزايد إدراك علماء الأنثروبولوجيا بأن ادعاءات الموضوعية العلمية يجب أن تكون دقيقة. ففي بعض الحالات، جاءت هذه الادعاءات خيالية لأنه ما مِن معرفة تبحث في كيفية عمل الجسم أو العالم أو الكون، يمكنها أنْ تكون خالية من الثقافة.

واليوم، من غير المرجح أن يصف العديد من فيزيائيي هذه الأيام ما يفعلونه بمفردات «الموضوعية»؛ فكثيرون منهم تخلّوا بشكل أو بآخر عن مفهوم الواقع. وبالمثل، يفهم الكثيرون من المهندسين، والكيميائيين، وعلماء الوراثة، وغيرهم، أن العمل الذي يقومون به لا يحدث في فراغ ثقافي، أو أن المعارف الإيجابية تتدفق ساطعة كالنور. أكثر من ذلك أهمية هو أني لا أعرف أحداً من علماء الأنثروبولوجيا ممن هم أيضاً معادون بشدة للمكننة والتغيير التكنولوجي الفج، قد يقول أن البنيسيلين هو «حقيقة اجتماعية» أو «بناء ثقافي»، أو يظن أن الاعتناء بضحايا فيروس إيبولا لن يحتاج إلى ارتداء ملابس واقية مناسبة، أو لا يقدِّر القوة والرفاهية التي تمنحهما ثلاجات التبريد والسفر عبر الطائرة، أو حتى تقدير الدور الذي يقوم به علم المناخ في توضيح الآثار التي تتركها غازات البرادات والطائرات على البيئة. ومع ذلك كله، يمكن للسلطة الاجتماعية للعلوم أن تنتهي إلى بقع

عمياء، وتوصيفاتٍ غريبة، وأحياناً إلى ادعاءات خيالية وفجة حول مسائلَ بمثل هذه الأهمية؛ كالبيولوجيا، والثقافة، والطبيعة البشرية.

وشكلت الكتابة عن «حقائق الحياة ـ Facts of Life» إحدى هذه المشكلات. ففي عام ١٩٩١، نشرت عالمة الأنثروبولوجيا «إميلي مارتن ـ Emily Martin» مقالاً عن التناسل البشري، فيه بحثٌ في الطرائق التي طابقت بها كتبُ البيولوجيا المدرسية في الولايات المتحدة بين الأدوار الجندرية المهيمِنة من الناحية الثقافية، وصورٍ نمطية عن الأدوار التناسلية التي تقوم بها كلٌّ من البويضات والحيوانات المنوية[١٤]. ويشكل ذلك مثالاً مذهلاً، وصادماً أيضاً، عن إمكانية استخدام المفردات الجندرية وحتى الجنسية في بناء فهم معينٍ للمعارف العلمية، كما أنه يمثل حالة نماذجية لمدى قدرة التفكير الثقافي على تشكيل وصياغة فهمِنا لـ«الطبيعة».

توصلت مارتن إلى أن جميع الكتب المدرسية تقريباً تقدم إسهامَ الذكور في الإنجاب بوصفه إيجابياً، وإسهام الإناث بصورة سلبية؛ من دون أن ينعكس الاتجاه مطلقاً. ووجدت أن أحد أكثر الجوانب المحيرة للمعايير الواردة في العرض هي وصفُ مراحل تكوُّن البويضات Oogenesis (إي إنتاج خلايا البيض) بأنه غير فعال. ويصفه أحد هذه الكتب بصورة صريحة بأنه «هدر بلا فائدة ـ Wasteful». بطبيعة الحال هذا صحيح؛ لأن ما يتم إنتاجُه من أجنة البويضات Egg Germ داخل المبيضَين يقرُب من سبعة ملايين، وأن أربعمئة إلى خمسمئة منها فقط تتمكن من الانطلاق كبويضات كاملة على مدار حياة المرأة. إنها معلومات مهمة حتى الآن. ومع ذلك، فهي كالقطرة في المحيط مقارنة بما يحدث للحيوانات المنوية. فتقول إحدى التقديراتُ التقريبية إن الرجل ينتج مئة مليون من الحيوانات المنوية في غضون يوم واحد؛ أي أكثر من ٢ تريليون في الحياة برمتها. لكن ذلك لم يوصف في الكتب المدرسية على أنه غريب أو هدر بلا فائدة، وإذا ما قيل عن ذلك شيءٌ فاعتبارُه علامةً على إنتاجية الذكور. وإذا ما أضفنا، جدلاً، أن الزوجين العاديين لديهما طفلان، ألا يمكننا أن نقول بعد ذلك إن النساء هن

---

(١٤) Emily Martin, "The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-female Roles," *Signs*, vol. 16, no. 3 (1991), pp. 485-501.

في واقع الحال أقل «هدراً» بكثير من الرجال بفضل عدد البويضات الأقل الذي يُنتجْنَه؟ فطفلٌ واحدٌ يولد مقابل كل مئتي بويضة تنتجها المرأة؛ أي بمعدل مئتين إلى واحد. أما بالنسبة إلى الرجل فستكون هذه النسبة بمعدل تريليون إلى واحد.

وثمة جانب آخر من الأوصاف ذات الطبيعة الجندرية يتصل بسلبية البويضة وفعالية الحيوانات المنوية. فالحقيقة التي تُخفيها البويضات هي أنَّ الحيوانات المنوية تنطلق في «مهمة» لـ«اختراقها». بل إن مارتن عثرت على كتاب مدرسي وصف البويضة بالمفردات التالية، أنها «عروس نائمة تنتظر القبلة السحرية من زميلها؛ القبلة التي تغرس فيها الروح التي تنقلها إلى الحياة»[١٥]. ثم، وكما هو معروف، شهدت الفترة التي كُتب فيها الكثير من هذه الكتب المدرسية، في ثمانينيات القرن العشرين، عدداً من التغييرات في فهم عملية التلقيح. فقد شرع الباحثون في فهم كيف أن البويضة تقوم بدورٍ أكثر نشاطاً في هذه العملية، وأن الحيوانات المنوية ليست «قوية» كما كان يُعتقد سابقاً. وصارت العملية جزءاً من تفاعل كيميائي يعتمد على دور البويضة والحيوان المنوي معاً. لكن الحيوانات المنوية، مثلما تقول مارتن، استمرت في الكتب بوصفها الشريك الأنشط. وفي حالات أخرى، أحدثَ هذا الاستنتاجُ في المقابلِ تحوُّلاً في أهمية القوالب النمطية الجندرية؛ فشرع في وصف البويضة بأنها «توقِع في شراكها» الحيواناتِ المنوية؛ ويا لها من حيوانات مسكينة تلك! فانتقلت البويضة من كونها آنسة تعاني محنة، إلى شيء أشبه بامرأة لعوب أو ساحرة فاتنة توقع الرجال في حبالها.

وكأنَّ ما ذُكر حتى الآن ليس خطيراً بما فيه الكفاية، فتخبرنا مارتن بعدها أنَّ تبنِّي مثل هذه الدراما المسرحية Dramatis Personae في هذا المستوى الأدنى، يفتح المجال لخطر الدفع بمستقر الشخصية إلى أبعد نقطة في جسم الإنسان؛ وحينها لن يكون مِن داع للدماغ وللجدل الذي يثيره حول دوره في تعريف الحياة. فإذا ما مددنا الأمر إلى أقصى حدوده المنطقية، لوجدنا أنَّ لغةَ كتب العلوم المدرسية يقترح أو يفترض أنَّ الموضوع الحقيقي للأنثروبولوجيا إنما يقع تحت المجهر. ومثلُ هذه المقاربة، التي تتجاوز

(١٥) المصدر نفسه، ص٤٩٠.

الاهتمامَ بدراسة سكان جزيرة تروبرياند، تُحوِّل الحيوانات المنوية أيضاً إلى سكان أصليين. فتصوير البويضات والحيوانات المنوية كفتيات في محنة، ورجال في مهمة، يُحيل إلى أنَّ «هذه القوالب النمطية التي تُكتب الآن على مستوى **الخلية**، تمثل خطوة قوية تجعلها أقرب للطبيعة، بحيث تصيرُ غير قابلةٍ للتغيُّر»[١٦].

ثم اتضح أنَّ الخلايا هي ابنة القرن العشرين، فقد تبيَّن أننا أصغر بكثير من هذا المستوى؛ بحيث إن المنطق الكامل الذي يقبع وراء ما وصفتْه مارتن في دراستها يُرسم اليوم في الجينات، في خريطة تكاد تكون دقيقة وبلا مطبات.

نحن الجينات

لقد صار علم الوراثة جانباً مركزياً جداً في المشروع الأنثروبولوجي الواسع. وهو مركزيٌّ خاصة بالنسبة إلى علماء الأنثروبولوجيا البيولوجية والفيزيائية في عديد المجالات؛ كالنقاشات حول العرق، والتوزيعات السكانية للاضطرابات الصحية الموروثة (كفقر الدم المنجلي Sickle-cell Anaemia)، والتاريخ الديموغرافي، بل وحتى في دراسة مثل تلك التي أُجريت في جمهورية الكونغو الديمقراطية عن كيفية تأثير الإجهاد المرتبط بالحرب على التعبيرات الجينية عند النساء الحوامل[١٧]. أما بالنسبة إلى بعض الكُتَّاب، بمن فيهم عدد من علماء النفس التطوريين البارزين وأتباعهم، صار علم الوراثة أقرب إلى آلية لفك الرموز والشيفرات Secret Decoder، يمكن له في النهاية أن يحل أسرار التكوين البشري، بل والسلوك البشري أيضاً. فإذا ما فهمنا الجينات سنفهم البشر، لأن الطبيعة تولِّد الثقافة.

في عام ٢٠٠٥، أجرت عالمة الأنثروبولوجيا «سوزان ماك كينون ـ

---

(١٦) المصدر نفسه، ص٥٠٠.

(١٧) ثمة خلاصة لدراسة علم التخليق (Epigenetics) في جمهورية الكونغو الديمقراطية في:

Connie Mulligan, "Social and Behavioral Epigenetics," *American Anthropologist*, vol. 117, no. 4 (2015), pp. 738-739.

ويمكن مراجعة العدد نفسه من دورية **أميركان أنثروبولوجست** (*American Anthropologist*) للاطلاع على مجموعة من الرؤى العامة حول الأنثروبولوجيا الوراثية.

Susan McKinnon» تحليلاً شاملاً لهذا التحوُّل باتجاه علم الوراثة الذي جرى اعتبارُه مفتاحاً لكل شيء؛ فهو، كما توضح في دراستها، يكشف لنا عن المواقف الثقافية والأيديولوجية لأنصاره أكثر مما يخبر عن الجينوم البشري[١٨].

تسمي ماك كينون المقاربةَ المتَّبعةَ في هذا العمل بـ«علم الوراثة النيوليبرالي». وهذا يعني أن صورة الطبيعة البشرية التي تكشفها هذه المقاربة تشبه إلى حدٍّ كبير الطريقةَ التي نظر بها ميلتون فريدمان ومارغريت تاتشر إلى العالم، بإضافة ما يحفز البشر بوصفهم فاعلين اقتصاديين. ما يثير الدهشة خاصة، هو أن علماء النفس التطوريين الذين يرسمون هذه الصورة عن السلوك الإنساني، ينتقلون في ذلك بحرية بين الحاضر وعصر ما قبل التاريخ، فيجمعون، في السردية نفسها، بين الرجل العادي في أمريكا المعاصرة، وصيادٍ عاش قبل مئتي ألف عام، أي حين ظهر الإنسان العاقل *Homo sapiens* لأول مرة خلال فترة العصر الجليدي. في هذا التحليل، يكون الأفراد هم محور الاهتمام، أما المجتمع والتاريخ فأمر ثانوي. وتكون الحرية والاختيار أفضل، فيما السيطرة والتنظيم أسوأ. والمصلحةُ الذاتيةُ وتعظيم الربح أو مكانة الفرد، فضائلُ تقود جميعَ عملياتِ صنع القرار لدينا.

فأما المصلحةُ الذاتيةُ وتعظيمُ الربح فهي التي تشكل لبَّ هذا الاتجاه في واقع الأمر. وتقول ماك كينون إن الالتزام المشترك في هذا الاتجاه يسعى لفهمٍ معينٍ للدوافع الجنسية، ومن ثمَّ للأدوار الجندرية والزواج والأسرة، وفيهِ ترتبطُ القرابة برمتها بعلم الوراثة. وفي هذا الإطار من التحليل، فإن الرجال والنساء إنما يسعون إلى «تعظيم» حجم مواقعهم، وهو ما يتلخص في إنتاج النسل والتكاثر. وهذا يعني أن الرجالَ والنساء مدرَّبون (أو بالأحرى، تمت برمجتهم من خلال الترميز الجيني) على بعض «آليات التفضيل» في اختيار الشريك المناسب لذلك؛ فيسعى الرجال خلف إناث شابات أنيقات وجذابات[١٩]، وتبحث النساء عن رجال يُظهرون علامات القيادة والطموح

(١٨) Susan McKinnon, *Neo-liberal Genetics: The Myths and Moral Tales of Evolutionary Psychology* (Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2005).

(١٩) الجمال والوسامة؟ بالنظر إلى ما نعرفه عن تاريخ البشرية وعصر ما قبل التاريخ، ناهيك بالكثير من الجماليات غير الغربية المعاصرة، فإن نموذج الجمال العالمي المرتبط بعالم الأزياء لا يمثل =

والنجاح. ويتصف الرجال بما يسميه بعضُ علماء النفس التطوري بـ«البديلة اللعوب للعذراء ـ Madonna-whore switch». ففي الأصل، يريد الرجال الزواجَ من امرأة محترمة (أو المادونا(*)، فيما يرغبون بممارسة الجنس مع الكثير من المومسات في جانب آخر. وهو ما يتيح لهم الحصولَ على ما يحتاجون إليه من أجل مواصلة سلالتهم الوراثية (أي الأسرة)، وفي الوقت نفسه تلبيةَ احتياجاتهم الغريزية لإفراغ شهواتهم (أوَلا تُثير مسألةُ توفُّرِ المومسات الفضولَ إلى حدٍّ ما؟ ذلك لأن المتفقَ عليه في حالة النساء هو رغبتُهن في حصر «استثمارهن» الإنجابي في أحد هؤلاء الرجال الطموحين القياديين على نحو ما ذُكر: فإذاً لا يمكن أن يكون لديهن جينات عاهرة مثلما هو مُفترض؛ لأن ذلك لن يكون ملائماً، ولأن جميع العاهرات سيكونون قد متن بالتأكيد على مدى المئتي ألف عام الماضية).

وإضافة إلى بديلات من هذا النمط تحملن أسماء ذات طابع تاريخي مسيحي وقروسطي، فإن علماء النفس التطوري هؤلاء يقدمون أيضاً عرضاً عن وجود جينات محددة للغاية، أو هكذا يقولون؛ إذ يعترفون، وباتباع القواعد الأساسية لما نعرفه عن علم الوراثة، أنه لا يمكن في واقع الأمر عزلُ الصلات بين الجينات وبعض السلوكيات أو سمات الشخصية أو الاستعدادات. لكنهم يذهبون بعد ذلك إلى القول بإمكانية التوصل إلى مثل هذه السرديات الخيالية. حيث تشمل هذه الجينات مثلاً: جين الإخلاص، وجين الإيثار، والجين الذي يقود النادي، وجينات لمساعدة الأقارب، والجين الذي يجعل الطفل يقتل أخته حديثة الولادة، وجين غسل العار، وجين التفاخر، وتوجد أيضاً جينات أفضّل أن تُدعى «جينات الحسابات الغامضة shady accounting genes»(٢٠).

= المعيار المرجوّ دوماً. إذ غالباً ما اجتذبت السمنة ومحيط الخصر الكثير من الاهتمام. للاطلاع على دراسة السمنة وعلاقتها بالجمال في الساحل، يراجع:

Rebecca Popenoe, *Feeding Desire: Fatness, Beauty and Sexuality among a Saharan People* (London: Routledge, 2004).

(*) المادونا في لغة المعاجم هي مرادف المرأة المحترمة كما أوردنا في النص، وهي تحيل في معناها، فوق معاني إبداء الاحترام، إلى صورة المرأة النقية التي لم يصبها الرجال؛ أو النموذج المثال التي تمثله الفتاة العذراء. ولذلك يكون المادونا أيضاً، وهو لفظ إيطالي (Madonne باللغة الفرنسية) من أسماء ماري؛ أو السيدة مريم العذراء (المترجم).

(٢٠) McKinnon, Ibid., pp. 29-33.

وقدمت ماك كينون عشرات من الأمثلة من السجل الإثنوغرافي للتصدي لكل سردية من هذه السرديات التي يصعب التحقق منها؛ كجين الحسابات الغامضة تماماً. استخلصت بعض هذه الأمثلة من الحالات التي درسناها أيضاً، بما في ذلك أمثلة قبائل الشوونغ، والإينوپياق، وسكان جزيرة تروبرياند. حيث تلاحظ، على سبيل المثال، كيف يبدو أن مالينوفسكي لم يتحدث عن البديلة اللعوب للعذراء في صفوف سكان تروبرياند؛ حيث الرجال والنساء منفتحون تماماً في علاقاتهم ولقاءاتهم الجنسية؛ فلا تُدرج النساء في تروبرياند لا في فئة المادونا العذراء ولا في فئة المومس اللعوب. إنَّ هذه اللغة المثقلة بالقيمة، والتي يريد بعض علماء النفس التطوري أن يكتبوها في الجينوم نفسه، كانت ببساطة غير مهمة بالنسبة إليهم؛ رجالاً ونساءً على حد سواء. باختصار، تكمن الفكرة الرئيسة هنا في أن هذه المقاربة في علم الوراثة هي في نهاية المطاف أحدثُ مرحلة في مسار البحث عن تاريخٍ كونيٍّ للبشرية، يكون بسيطاً وأقربَ للطبيعة.

تواريخنا الطبيعية والاجتماعية

من الصعب جداً العثور على جوامع كونية فعلية تتوحد من خلالها سلوكات البشر وإدراكاتهم. وثمة القليل من الأدلة في السجل الأنثروبولوجي عن وجود طبيعة بشرية تجمع البشر كلهم Hard-Wired. إنه يمكننا من دون شك أن نجد نوعاً من «القرابة» أو من «الترابط ـ Relatedness» للدقة، في كل المجموعات البشرية المعروفة، لكن الجمع بين الشوونغ، والصينيين الهان، والإيروكو، والبافاريين تحت مظلة مصطلح واحد لن يكشف عن شيئ. بل إنَّ علماء الأنثروبولوجيا وغيرهم من الأكاديميين المستقبليين سيسعَدون لو تم العثور على مثل هذه الجوامع الكونية؛ وإذا ما صحَّ ذلك فعلاً فما الذي قد يمنع من العمل وفقها؟ لكن ما يزعج علماء الأنثروبولوجيا **حقاً** هو أنْ يُمزج «العلم» و«الطبيعة» معاً، دون إيلاء كثير اهتمام للبرهان أو للتفكير النقدي.

إن أمثلة الحيوانات المنوية المحبة للنساء، والبديلة اللعوب للعذراء، ليسا سوى أحد المسوغات الدالة على قوة الالتزامات الأنثروبولوجية حيال أهمية الخصائص الثقافية، والسياق الاجتماعي، والديناميات التاريخية. وهي أسبابٌ وجيهةٌ حتماً؛ لكن بلوخ محق أيضاً حين يقول إن هذا التخصص

يخاطر بمستقبله حين يتجاهل منجزات العلوم الإدراكية والطبيعية. وإذا كنا لا نستطيع الحديث عن البديلة اللعوب للعذراء، أو أي بدائلَ أخرى مشابهة، فإن تراث ليفي شتراوس، إضافة إلى الالتزام العلمي الأنثروبولوجي العام بمبدأ الوحدة السيكولوجية للبشرية، يفرضان علينا التعامل مع النزعة الطبيعية بجدية أكبر. وأود في ختام هذا الفصل أن ألقي الضوء في هذا المقام على مجالين من البحوث التي تُسفر عن نتائجَ مثمرة.

أولهما هو مزيج يجمع بين الأساليب التقليدية في الدراسة الميدانية وعلم النفس الإدراكي[٢١]. وفي هذا البحث درست «ريتا أستوتي ـ Rita Astuti» مجتمعاً صغيراً من الصيادين على ساحل مدغشقر يسمون بالـ«ڤيزو ـ Vezo»، وذلك لمدة قاربت الثلاثين عاماً. وفي أوائل الألفية، وبعد نشرها عدداً من الأعمال المهمة حول العلاقات القرابية لدى الڤيزو وسبل عيشهم وهويتهم، بدأت مشروعاً مقارناً مع اثنين من علماء النفس الإدراكي عن التصورات المفاهيمية Conceptual Representations في ميادين البيولوجيا الشعبية وعلم الاجتماع الشعبي. وقد حاول الثلاثي التقصي عن الفهم والعقلنة التي تخضع لها عملياتٌ معينة كالوراثة البيولوجية، مثل: ما رأي الڤيزو في العمليات الوراثية؟ ومن ذا الذي سيشبهه الطفل حين يولد ولماذا؟ وكيف يؤثر هذا التعريف الهوياتي على سلوك الطفل؟ وهكذا، وبمتابعة الأجوبة المتحصَّل عليها، والتي تمت مقارنتُها مع بيانات العمل الميداني الطويل المدى الذي أجرته أستوتي، تجمّعت لديهم سلسلة من الاختبارات النفسية المصمَّمة خصيصاً (بحيث سُئل فيها الأشخاص أسئلةً نظرية حول الوراثة والهوية الشخصية)، كما طُرح سؤالٌ جوهريٌّ يقول: هل ثمة مِنْ قيود على التطور المفاهيمي؟ وبكلمات أدق، هل ثمة مقولات معرفية معينة أو فهم معين لـ«حقائق الحياة» يرتبط بالإدراك البشري؟ وهل «**يعرف جميعهم حقاً**» أن البطة تلِد بطة، وأن النمر يلد نمراً، وأن السيد والسيدة سميث هما من أنجبا جوني سميث جونيور؟ (حتى في حال نشأت هذه البطة مع إوزة،

(٢١) Rita Astuti, Gregg Solomon and Susan Carey, "Constraints on Conceptual Development: A Case Study of the Acquisition of Folkbiological and Folksociological Knowledge in Madagascar," *Monographs of the Society for Research in Child Development*, vol. 69, no. 3 (2004).

وذاك النمر مع فيل، وتربى جوني جونيور مع السيد والسيدة جونز؟). ونلاحظ هنا أن هذه الأسئلة عن قيود التطور المفاهيمي يمكن طرحُها في سياق بعضٍ من المناظرات الكبرى في علم الأنثروبولوجيا التي ناقشناها في هذا الكتابِ، كأفكار كلٍّ من بينديكت ولي د. بيكر حول التبني والتربية، وتحليل لويس هنري مورغان لمصطلحات القرابة، أو ما يعنيه رجال قبيلة بورورو حين يقولون إنهم ببغاوات.

وتبدو الأسئلة في دراسة أستوتي مثيرة للاهتمام بصورة خاصة، لأن الڤيزو لديهم مقاربة أدائية قوية Performative Approach حيال الهوية والترابط الأسري[٢٢]. ومثلما هي الحال بالنسبة إلى العديد من المجتمعات الصغيرة الأخرى غير الغربية التي ناقشناها آنفاً، فإن مسائلَ مثل من أنت وما أنت عليه، إنما تتصل بما تفعله وبالعلاقات الاجتماعية التي تعمل على تطويرها[٢٣]. فالڤيزو ليسوا الڤيزو لأنهم ولدوا كذلك؛ بل هم الڤيزو لأنهم يتصرفون بطريقة معينة. فلِكي تكون من الڤيزو، يجب أن تتصرف مثلهم، وتأتي أفعالَهم التي يتمحور معظمُها حول الأسرة، وصيد الأسماك، والبحر. تُعدُّ هذه المقاربة الأدائية ذات التوجه الاجتماعيِّ للهوية قويةً لدرجة أنهم يرون أنه إذا كان للمرأة الحامل صديق جيد خلال فترة حملها، فإن الطفل سينمو ليبدو في النهاية كهذا الصديق.

لكن نتائج الاختبارات الإدراكية لم تتفق مع هذا التحليل الإثنوغرافي؛ إذ يبدو أن الڤيزو يدركون جيداً أن بعض «حقائق البيولوجيا» لها أهمية حيث إنها تُورَّث بين الأجيال. ففي الأمثلة الافتراضية المقدمة في الاختبارات، أشار كبار الڤيزو إلى أنهم يفهمون بوضوح أن الطفل يحصل على «القالب ـ Template» (هكذا يسميه الڤيزو) من والديه الحقيقيين. وبعبارة أخرى، اعترفوا أن الوراثة والجوانب الرئيسة لـ«الهوية» ليست بناءات اجتماعية Social Con أو أنها تتشكل من خلال أفعال أدائية Performative Acts. لكن البحث الثلاثي توصَّل، من جهة أخرى، إلى إنكارٍ منهجيٍّ من قِبلهم لهذه المعرفة

(٢٢) Rita Astuti, *People of the Sea: Identity and Descent among the Vezo of Madagascar* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995).

(٢٣) والكتالونية بالطبع، على الأقل خلال السنوات الأخيرة.

حين يتصل الأمر بحياتهم الخاصة. فضمن مجتمعات هؤلاء، يُعتبر الإفراط في التركيز على الترابط البيولوجي معادياً للاجتماعي ونزعةً للتملُّك؛ كما يُعدُّ ضد القيمة الأساسية لحياتهم، وهي أن ينشئوا أكبر عدد ممكن من العلاقات (أي «الأقارب"). أي إنَّ ما اكتشفتْه أستوتي وزملاؤها هو أن الڤيزو «لا يهمهم أننا نعرف ما يعرفون»(٢٤).

وتثير هذه النتائج بالنسبة إلى أستوتي وزملائها فكرةً مهمةً مفادها أن علماء الأنثروبولوجيا الذين لا يتعاملون مع ما يمكن أن نفهمه عن الإدراك والتطور المفاهيمي يسيئون التقدير. فإذا كان هدف الأنثروبولوجيا هو فهْم وجهة نظر السكان الأصليين، أليس تحقيق ذلك منوطاً ببعض المعرفة في مجال القيود المفروضة على التطور المفاهيمي؟ ومن الواضح أن هذه القيود لا تنتقص من أهمية الثقافة ما دام الڤيزو قد «تجاوزوها»؛ بل تشير في المقابل إلى مدى أهمية الثقافة والقيم في تكويننا في النهاية. وربما كانت بينديكت لتحتفي بهذا البحث الحديث، إذ يتحدث مثالُها عن التبني «بين الأعراق»، في جوهره، عن المسألة نفسها؛ أي عما يجعلنا على ما نحن عليه. وإنَّ مثال الڤيزو لا يحيل إلى وجود نمط مشترك ومفروض للثقافة؛ بل يشير إلى أنَّ التعرف على «حقائق الحياة» قد يكون متأصِّلاً بداخلنا جميعاً بالقدر نفسه، لكنه يبدو أنه غير قابل للتحديد، وتابع للإنشاءات الثقافية Cultural Elaborations.

ثمة مثال جيد آخر لتجسير المسافة بين مناهج التاريخ الطبيعي والاجتماعي نعثر عليه في أنثروبولوجيا الأخلاقيات(٢٥). وهو ميدان فرعي تزايدت أهميتُه خلال السنوات الأخيرة، بفضل عدد من الإسهامات التي يجمعها رابط وثيق بأعمال كل من أرسطو، وإيمانويل كانط، وميشيل فوكو، وآخرين ممن ينتمون إلى التقاليد الفلسفية الكبرى. وقد ركزت الأبحاث في هذا المجال على كل شيء؛ بدءاً من المشروعات الأخلاقية المعقدة للموضوعات الدينية ـ مثلما رأينا مع أمثلة الباحثين عن الفتاوى في القاهرة، والمتدينين الخمسينيين في بابوا غينيا الجديدة ـ وصولاً إلى نضالات مدمني

(٢٤) Astuti, Solomon and Carey, Ibid., p. 117.

(٢٥) Webb Keane, *Ethical Life: Its Natural and Social Histories* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015).

المخدرات و«الأخلاقيات العادية ـ Ordinary Ethics» التي يُتفاعَل بها في الحياة العامة. ويعكس البحث في هذا المجال في معظمه، تركيزَ الأنثروبولوجيا على مسائل البناء الاجتماعي والثقافي.

لكن عالم الأنثروبولوجيا «ويب كين ـ Webb Keane» ـ وهو أحد أكثر علماء الأنثروبولوجيا الثقافية الذين يحظون باحترام كبير بين العاملين في المجال اليوم ـ يتساءل في كتابه الأخير الموسوم بـ«**الحياة الأخلاقية: تاريخُها الطبيعي والاجتماعي**» عن مدى كفاية هذه المقاربة السوسيوثقافية، لا لسبب إلا لأن الأخلاقيات هي مجالٌ رئيسٌ من البحث في مجالات علم النفس وتنمية الطفل، وهو مجال عمل يتجه في معظمه نحو النزعة الطبيعية؛ ولذلك فهو ينطلق من سؤال قديم عما إذا كانت قيمُنا الخلقية وتفكيرنا الأخلاقي فطريَّين.

ولا يرفض كين أهمية التاريخ الاجتماعي والسياق الثقافي؛ بل بالعكس، هما في محور سرديته، وهو يبذل الكثير من الجهد للنظر في الكيفية التي تطورت بها المشروعات الأخلاقية في سياقات متمايزة كفيتنام في عهد الثورة، وحركة التقوى الإسلامية في القاهرة، وحملات إذكاء الوعي التي تقودها الحركات النسوية الغربية. كما يراقب عن كثب البعدَ الأخلاقي في التفاعلات الشخصية؛ منها سؤالُ: كيف يمكن لأشكال التبادل بين الأشخاص في الحياة اليومية في الأماكن العادية أن تكشف عن شيء من التزاماتهم وقيمهم؟ فالاستنتاجات التي نجريها أثناء محادثاتنا، وعمليات التبادل على فايسبوك، والإحباطُ الذي نشعر به حين يصحح لنا العاملون في مقهى «باريستا ستاربكس ـ Barista Starbucks» استخدامَنا الخاطئ لمفردات طلب القهوة Coffee-Ordering Vocabulary (مثل كابوتشينو الحجم القصير Short، وكابوتشينو الحجم الطويل Tall، وغراند Grande، وڤينتي Venti، وويت wet، ودراي Dry، وسكيني Skinny...)؛ كلها تفاعلات تتضمن حمولة أخلاقية، ومن ثمَّ يمكن دراستُها بطريقة مثمرة من خلال المناهج الأنثروبولوجية التي تعتمد الملاحظةَ والتحليلَ السوسيولغوي.

كما يهتم كين أيضاً بالأعمال المنجزة في علم النفس وتنمية الطفل، لأن مجالات البحث هذه تكشف الكثير عن اللبنات الأساسية المهمة في بناء

الحياة الأخلاقية. وهي تشمل أهمية الطابع الإنساني في اللعب، والتعاطف والإيثار، واللحظة التي يبدأ بها الأطفال التمييزَ بين الذات/الآخر، وحين يبدؤون بإدراك وجود عقول أخرى واكتساب القدرة على اتخاذ منظور الشخص الثالث. إذ تشير الدلائل إلى أن الأطفال لا يحتاجون إلى تعلُّم أن يكونوا متعاطفين، وأنهم يطورون ميولاً للتعاون والمشاركة حتى في حالة عدم وجود مصلحة ذاتية على المحك، وأنهم يقدرون النزاهة Fairness. وفي هذا فإن وجود الوالدين أو التعليم وغير ذلك من أشكال التنشئة الاجتماعية، ليست شروطاً مسبقة للتعبير عن مثل هذا الحدس.

ويحذر كين في الوقت نفسه من أن هذا كله لا يجعل أيّاً من هذه الأفعال أو ردود الفعل «أخلاقية» في ذاتها. فبدلاً من اعتبارها حدساً أو دوافع، يجب أن نفكر فيها على أنها «علاقات توافر ـ Affordances»، وهو مصطلح يقتبسه من أحد الأطباء النفسانيين، وغرضُه استكشافُ الطريقة التي تجعل بها التجاربُ والتصوراتُ بعضَ الأشياءِ ممكنةً. وقدّم كين مثالاً نقتبسه كما يلي: إذا كنتَ تصعد ارتفاعاً وشعرت بالتعب، فإن الصخور المسطحة والملساء التي يصل ارتفاعُها إلى ارتفاع الكرسي قد تساعدك حين تتخذ منها كرسياً تجلس عليه، حيث يمكنك التوقف وأخذ قسط من الراحة. والصخرة هنا ليست كرسياً، لكنها شيءٌ «يتوافر» على هذا النحو ويخدم الغرضَ نفسه. وبالمثل، وفي ظروف أخرى، قد «يتوافر» الكرسي بدوره كسُلَّم نقال، أو ربما كأداة تصلح لترويض أسد. وليست هذه الاستعمالاتُ أو أشكالُ التواجد ثابتةً أو محددةً سلفاً؛ بل تنتج عن توليفة بين الهدف وبين عواملَ عارضة. فالصخرة قد تكون محض صخرة، وقد تكون نوعاً محدداً من الصخور (قوية أو مستوية)؛ لكنك أيضاً لابد أن تكون متعباً وترغب في الجلوس.

ما يوضحه كين في هذا المثال هو أن الجوانب المسبقة للثقافة في الإدراك ومنطق التفكير البشري تشبه إلى حدٍّ كبيرٍ تلك الصخرة: فهي مكونات ضرورية، ولكنها غيرُ كافية لحياة أخلاقية. ولكي تصير هذه الأشكال من الدوافع والحدس أخلاقية، فإنها تحتاج إلى مدخلات اجتماعية؛ كوجود الوالدين، والتعليم، وتدارُس الكتاب المقدس، وقراءة البيان الشيوعي، وقراءة توماس مان، وترنيم تعويذة القلب سوترا The Heart

Sutra Mantra، والاستماع إلى بوب ديلان، والإنصات لصوت «غلوريا شتاينم ـ Gloria Steinem» أو «نعومي كلاين ـ Naomi Klein»، ومتابعة بث ملحمة «رامايانا ـ Ramayana» على التلفزيون الوطني في الهند، وعددٍ غير محدد من التفاعلات والتجارب اليومية العادية التي قد يواجهها المرء في حياته، من طلب فنجان قهوة متوسطة (Tall Drip) في ستاربكس، وصولاً إلى إطلاق النكات خلال نزهة ما. ويوجز كين الأمر كله في خلاصة بسيطة، لكنها مهمة لبساطتها، فيقول: «إن الحياة الأخلاقية لن تكون أخلاقيةً من دون تاريخِها الاجتماعي؛ وهي من دون تاريخِها الطبيعي لن تكون حياة»[٢٦]. وهنا، ومثلُ الأدبيات المابعد الكولونيالية، إنما تتطلب القصةُ الإنسانيةُ قراءةً متضادة[*] (أو طباقية ـ Contrapuntal).

(٢٦) المصدر نفسه، ص٢٦٢.

(*) كما قد ترد بمعنى تناظرية أو طباقية. والمقصود هنا من فكرة القراءة الطباقية للنصوص الثقافية، هو القراءة المتزامنة لتراث المستعمِر عن المستعمَر، ومن ثم كشف الخطاب المهيمِن والآخر المهيمَن عليه أو الذي يتحمل ثقل الهيمنة من خلال الأشكال الفكرية والثقافية. وهي مقابلة بين الإمبريالية والمقاومة تقوم على مركزية النصوص الثقافية المنتَجة لفهم الأشكال النهائية للهيمنة وخطاب ما بعد الاستعمار. وفي الوقت نفسه، كما في الموسيقى، وهو الميدان الأساسي الذي اشتق منه إدوارد سعيد المصطلح والفكرة، سبر الطريقة التي تتعايش بها الهويات المهيمِنة والمهيمن عليها في منتج نهائي لا يمكن فهمه إلا من خلالهما معاً، تماماً مثلما يتلازم خطان موسيقيان ليؤديا قطعة موسيقية مشتركة لا تكتسب إيقاعها إلا منهما معاً على الرغم من اختلافهما في النوتة والآلة المستخدمة. يمكن الاستزادة عن هذه القراءة في كتاب **الثقافة والإمبريالية** (١٩٩٣) لإدوارد سعيد عام ١٩٩٣. وقد صدرت الطبعة الثالثة من الترجمة العربية عام ٢٠١٤ عن دار الآداب (المترجم).

خاتمة
كيف تفكر كأنثروبولوجي

ثمة خطرٌ في الشعور بالإبهار الشديد أمام كل هذا المعروض الثقافي. فنحن قد ناقشنا مجموعة كبيرة من رؤى العالم وأساليب الحياة: المسلمون الأتقياء في القاهرة الذين يسعون إلى الإصلاح الذاتي من خلال مشورة الشيوخ؛ وسكان بوليفيا الأصليون المهووسون بكرة القدم لا بالفوز فيها؛ وتجارُ العقود الآجلة في لندن الذين تعِدهم معاملات الكمبيوتر بسوق أفضل؛ ورجال ميلانيزيا المستعدون للانطلاق عبر البحار الهائجة في قواربَ صغيرة بحثاً عن: قلائد وأساور لا يستطيعون ارتداءها؛ والأوكرانيون الذين تحطمت حياتهم وعالمهم تماماً بسبب الانهيار النووي في تشيرنوبيل؛ وجرأة العرائس وغضب الفتيات في الصين، فتتفاوض العروس بشأن الزواج، وتسعى الفتاة المكلومة إلى الإصلاح وتكريم الأم في كلمات أغنية.

ثمة إذاً فرق كبير في العالم لا يزال باقياً، ولما يقضِ عليه الاستعمار تماماً؛ فلم يسهل على هذا الأخير نشر تصوراته عن المسيحية، أو التجارة، أو الحضارة؛ لم يحوّل الماشبي إلى أمريكيين، ولا سكان زيمبابوي إلى بريطانيين؛ فكلمة «كريكيت» في لغة زيمبابوي ليست بدهية ولا تدل على أصل الكلمة. ولم تقضِ العولمة بدورها على فكرة الاختلاف؛ فلم يؤدِّ انتشار التلفزيون الفضائي في بليز إلى زوال الثقافة المحلية؛ وإن وُجد تأثُّرٌ يُذكر، فهو أنَّ هذه القناة من التدفقات العالمية قد أنعشتْها؛ بل يمكن القول إنها ساعدت في انتشارها خارج حدودها.

لكن دراسة الاختلاف من حيث هو اختلاف ليس هو الهدف من الأنثروبولوجيا، لأنه إذا كان الأمر كذلك لاكتفيْنا بالانبهار؛ بل ولعميت

أعيننا من فرطه. فالأنثروبولوجيا لا تهدف إلى توثيق الاختلاف فحسب ـ وأنْ تكون شاهداً عليه في غالب الأوقات ـ بل تسعى أيضاً لفهْم هذه الاختلافات. إن هدف الأنثروبولوجيا هو الشرح والتفسير، فعبارةُ: «وجهات نظر السكان الأصليين»، ليست مجرد قضايا تتصل بالمنظور؛ بل هي مسائلُ لها صلة بالمنطق وأساليب التفكير أيضاً، وتكشف عن شيء آخر هو «كيف يفكر السكان الأصليون».

لذلك، فنحن حين نحاول معرفة أشياء عن ممارسات الباحثين عن الفتوى في القاهرة، نتعلم أيضاً كيف تُعرَّف الحريةُ في الإسلام في علاقتها بالسلطة وليس بالضد منها. ويقلل الإسي إيخا في بوليفيا من شأن الرهان التنافسي في كرة القدم بسبب التزامهم بالنزعة المساواتية Egalitarianism، وهي قيمة كثيراً ما نلاحظ أنها تتطور بقوة في المجتمعات الصغرى التي تغيب فيها الدولة وتتضاءلُ في تقاليدها أهميةُ الملكية الخاصة. ويتحوّل تجار العقود الآجلة في مدينة لندن إلى التكنولوجيا لأن عملهم يجري داخل نظام يسعى إلى تجريد عالم التبادل التجاري من الإنسانية، فالأعمال لا صلة لهاً بالمسائل الشخصية، ولذلك يفعلون ما بوسعهم للتقليل من تدخُّل البشر. ويشارك الرجال في جزر تروبرياند في تبادل كولا لأن ذلك يمنحهم شهرة بين نظرائهم، لكن ذلك يستند أيضاً إلى منطق المخالطة الاجتماعية حيث يتم تقييم الذات الفردية من خلال العلاقات مع الآخرين. وبالنسبة إلى ضحايا كارثة تشيرنوبيل، العالقين بين الأنظمة السياسية والعلمية لإمبراطورية سوفياتية بائدة، ودولةٍ ما بعد اشتراكيةٍ متعثرة، فإنّ أشكالَ المعاناة هي ما يحدد شروطَ الحياة. وحالتهم هي مثال صارخ على نحو خاص؛ إذ نلحظ في العديد من السياقات المعاصرة الأخرى ظهورَ مواطَنةٍ بيولوجيةٍ لا تستند مطالبُها إلى مسألة الوضع الإنساني، بل الوضع الطبي. وتشرّبت عرائس القرى في شمال شرق الصين، والفتيات المكلومات على أمهاتهن في وادي جيزو، الاصطلاحاتِ الفردانية من دون أن يسفر ذلك عن شيء غربيّ ولا حتى عن محض صدًى له؛ بل نراهُنَّ يستخدمن شيئاً جديداً لدعم الأشياء القديمة وإعادة إحيائها وابتكارها. إن هذه الأمثلة من قلب الصين لهي جزء من الأمثلة الكثيرة الواردة في هذا الكتاب، والتي تعيننا في فهْم أنَّ التقاليد والحداثة ليستا حالتين ثابتتين؛ بل مصطلحات سائلة وعلائقية.

فإذاً، ليست الأنثروبولوجيا علماً «يسعى إلى التفسير» فحسب. فعلم السياسة، والفلسفة، وعلم الاجتماع، تقدم هي الأخرى تفسيرات في نهاية المطاف. بل إنّ ما يمنح الأنثروبولوجيا طابعَها المميز هو مدى اعتماد هذه التفسيرات على المعرفة المحلية. فـ«الهاوو» (أو روحُ الجماد ـ المترجم) ليس مجردَ مصطلح سكّه شعبُ الماوري؛ لقد استحال مصطلحاً علمياً أنثروبولوجياً منذ مَا يقرب من قرن من الزمان، ليذكّرنا بأن الفروق بين الأشخاص والأشياء ليست واضحة تماماً مثلما نفترض في كثير من الأحيان. وبالمثل، فإن مصطلح المنظورية، ليس مجرد وصف لبعض رؤى العالم لدى الهنود الأمريكيين؛ بل هو عصفٌ ذهنيٌّ يحفز علماء الأنثروبولوجيا للتساؤل عما إذا كان بإمكاننا (وينبغي لنا) أن نعيد التفكير فيما يدخل ضمن حدود الإنسانية والنوع البشري.

بمعنى آخر، يتضمن الكثير من التفسير الأنثروبولوجي عكْساً للصور والواجهات Figure-Ground Reversals؛ أي التبديل بين مقدمة وخلفية ما تبحث فيه وتدرسُه. فلأجل الحصول على تفسير شامل، غالباً ما يتعين على الأنثروبولوجيا تقليب أوجه الإدراك السائد والتساؤل بشأن ما يُعتبر بدهياً فيه. وهذا يعني أن الأنثروبولوجيا تدفعنا لإعادة النظر فيما نعتقد أننا نعرفه؛ كأمثلة ما الذي يعنيه أن نكون أثرياء، ولماذا علاقات الدم مهمة، وما الذي يشكل العقل؛ وكذا في المصطلحات التي نُعرِّف بها ما نعرفه، إذ إنَّ ما نعرفه يحوي كلَّ غريبٍ ومدهش.

فقد علَّمنا سكانُ جبل هاغن أنَّ المنطق يبدو أكبر في التفكير بثنائية بري/ مستأنَس بدلاً من طبيعة/ ثقافة؛ ذلك أنّ الطبيعة والثقافة ليستا مفردتين صلبتين وثنائيتين للتمييز، بل مفاهيم ذات تاريخ معين. أما بالنسبة إلى الأراويت، فالطبيعة والثقافة هما مصطلحان ملائمان ومفيدان، لكن العلاقات بينهما تحتاج لأنْ تُعكَس. ففي حين نعتبر نحن في الغرب أن ثمة طبيعة واحدة والعديد من الثقافات، تقول الكوسمولوجيا لدى الهنود الأمريكيين عكس ذلك. ولا يمنح الإينوبياق لقرابة «الدم» الكثير من الأهمية على نحو ما يفعل الأمريكيون والبريطانيون، بل يمكنهم بسهولة القول عن أي شخص إنه «ابن عم». ولمَّا يَعُدِ الموت مثلما نعرفه. ففي كندا والولايات المتحدة، ساعد التقدمَ في التكنولوجيا الطبية، وديناميات العلمنة، وخطابات الإقناع

Persuasive Rhetoric عن «الحياة كَهِبة»، في إضفاء الشرعية على فكرة المريض ذي الدماغ الميت. وفي هذه السياقات، يكون التبرع بالأعضاء وسيلةً لمنح هذا النوع من المرضى القدرةَ على الفعل Agency. فإنْ لم تكن هذه روحاً تتصرف في العالم، فهي إذاً مرادفُها الحديث؛ من دون أن يعني ذلك بأن القدرات التكنولوجية هي ما يرسم حدود الحياة والموت. ففي اليابان، لم يؤدِّ النظام الطبي المتطور هو الآخرُ إلى فصلٍ مماثلٍ بين الجسد والعقل؛ إذ يستخدم اليابانيون فكرةَ «الجثة الحية ـ Living Cadaver» للإحالة إلى الجمع بين لفظين متناقضين.

وإني لآمِلٌ أن تحتفظوا ببعض هذه التفاصيل الدقيقة الآتية؛ أنَّ الحقائق، الاجتماعية منها وغيرها (على الرغم من أنها ليست «بديلاً»)، لا تزال تحظى بالأهمية[١]؛ إذ من المفيد معرفة شيء ما عن نظام الكاست الهندوسي، وماهية الفتوى (وما ليس بفتوى)، وما هو المكان في العالم الذي يُدعى جزرَ تروبرياند؛ حيث صارت السياحة الثقافية والدعاة الخمسينيون محلَّ اهتمام اليوم، بنفس أهمية التقاليد القديمة لحلقة كولا، وتبادل الألبسة المصنوعة من ألياف شجر الموز في الجنازات[٢]. ولطالما كان للمقاربة الأنثروبولوجية للمعرفة بُعدٌ أخلاقي. فنحن أفضل الناس لمعرفة المزيد عن الآخرين. وسواء أكان هؤلاء الآخرون ينتمون إلى قبائل زوني أم

---

(١) صاغت مستشارة دونالد ترامب؛ «كيليان كونواي ـ Kellyanne Conway» عبارة «حقائق بديلة ـ Alternative Facts» خلال مقابلة في برنامج صباح الأحد الإخباري؛ «ميت ذي برس ـ *Meet the Press*» المذاع على قناة «إن بي سي ـ nbc» في كانون الثاني/ يناير ٢٠١٧. راجع الفيديو على الموقع:
< http://www.nbcnews.com/meetpress(last accessed 14 March 2017),

ولا أعتقد أن هذه العبارة قد يتم استيعابها في قاموس الأنثروبولوجيا كمصطلح يتبع الحقل.

(٢) خلال بداية الألفية الثالثة، وبحلول الوقت الذي ذهبت فيه ميشيل ماكارثي إلى جزر تروبرياند لإجراء بحثها الخاص بأطروحة الدكتوراه في جامعة أوكلاند، كانت السياحة الثقافية قد صارت مصدراً مهماً من مصادر الرزق لسكان الجزيرة. وهي تناقش هذا بإسهاب في أطروحتها، انظر:

Michelle MacCarthy, "Contextualizing Authenticity: Cultural Tourism in the Trobriand Islands," (PhD Thesis, University of Auckland, 2012).

وخلال رحلاتها اللاحقة، وجدت أن بعض نساء تروبرياند اللواتي تأثرن برسائل المبشرين الخمسينيين، قد توقفن عن إنتاج قماش أوراق الموز؛ وذلك لأن المذهب الخمسيني كان يقول إنها مضيعة للوقت. انظر:

Michelle MacCarthy, "Doing away with Doba? Women's Wealth and Shifting Values in Trobriand Mortuary Distributions," in: AnnaHermkens and Katherine Lepani, eds., *Sinuous Objects: Revaluing Women's Wealth in the Contemporary Pacific* (Canberra: ANU Press, 2017).

من سكان لندن، فهم متساوون في القيمة والتقدير، أي في قيمتهم بالنسبة إلى المشروع الأنثروبولوجي. ولا تزال خلاصة عمل روث بنديكت عام ١٩٣٤ تتمتع بالحجية؛ إذ تقول: «إنه ما مِن زمنٍ كزماننا هذا؛ تبدو فيه الحضارةُ اليوم بحاجة إلى أفراد واعين ثقافياً بحق، يمكنهم النظر في السلوك في شروطه الاجتماعية لدى الشعوب الأخرى، بموضوعية ومن دون خوف وتبادلٍ للاتهامات»(٣).

وخارج التفصيلات والحكايات الأنثروبولوجية الكثيرة التي تضمَّنها الكتاب، فإن ما آمله هو أنْ يكتسب القارئ بعض الوعي الأنثروبولوجي، الذي يعني كيفيةَ تطبيقِ مقاربةٍ أنثروبولوجيةٍ للتواصل مع العالم من حوله؛ أو كيف يفكر كعالم في الأنثروبولوجيا.

وقد تبدو بعض المشروعات الأنثروبولوجية أكثر صلة بهذا العالم وباهتماماتكم الخاصة من غيرها، كالبحث في الأسواق المالية في شيكاغو ولندن على سبيل المثال، أو أخلاقيات التبرع بالأعضاء وتقديم الرعاية لمن هم في حالة احتضار End-of-life care. وهذه لها ميزة سهولة التطبيق، وربما تنتج عنها آثار عملية. فالبحوثُ التي أجرتْها مارغريت لوك عن زراعة الأعضاء على سبيل المثال، مكّنتْها من القيام بدور رئيس في المنتدى الدولي لأخلاقيات زرع الأعضاء International Forum for Transplant Ethics. وجنباً إلى جنب مع فيلسوف ومحامٍ، عملت لعدة سنوات مع جرّاحي زراعة الأعضاء وغيرهم من الممارسين الطبيين في المنتدى لتعزيز مقاربة عالمية في مجال الأبعاد الأخلاقية لتوفير الأعضاء. وهذه هي الأنثروبولوجيا التي تهمنا، لأنها مؤثرة وتُحدث أثراً. ومثلُ هذا العمل هو جزء من تقليد أوسع نطاقاً يقوم مداه على بلوغ الجمهور والسياسات المعنية لغرض التوعية. وهو تراث يمتد إلى فرانز بواس الذي كان يتدخل في كل النقاشات المجتمعية عن العرق.

لكني هدفتُ لإظهار شيء آخر، هو أن الأنثروبولوجيا لها صلة تتجاوز محض هذه الأمثلة. ذلك أن معرفة «غموض الأبقار» عند شعب الباسوتو

---

(٣) Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1934), pp. 10-11.

مهمٌّ ويتطابق مع فهمِنا لعالمنا، تماماً كالأخلاقيات الطبية، والأسواق المالية، والعلوم النووية في الغرب. فهو مثال يثبت أن الأشخاص والأماكن النائية ترتبط بنا بروابطَ وثيقة على الرغم من بُعدها عنا. فغموض الأبقار يعرِّفنا على قبائل باسوتو بالفعل، لكنه يكشف لنا بياناتٍ عن صناعات التعدين العالمية، وعن كيفية استخدام الناس للأموال وغيرها من الأصول؛ للتفاوض بشأن العلاقات الجندرية، وكيف يمكن أن تكون التقاليد مصادرَ عظيمة للإبداع والابتكار. وربما تكشف لنا دراسة أخرى حول غموض الأبقار في العقود المقبلة عن شيء يخص تغيرَ المناخ؛ فالجفاف في النهاية هو ما لفت الانتباهَ إلى أهمية هذه الظاهرة.

في دراسة حديثة حول انتشار وباء إيبولا في غرب أفريقيا بين سنوات ٢٠١٣ ـ ٢٠١٥، ألقى عالِم الأنثروبولوجيا «بول ريتشاردز ـ Paul Richards» الضوء على ملاحظةٍ أدلى بها السياسيُّ البريطانيُّ «نورمان تبيت ـ Norman Tebbit»، الذي رأى في وقت سابق أن «دافع الضرائب لا يمكنه تحمُّل تمويل دراساتٍ أنثروبولوجيةٍ لا تهم شأنه العام، كالتي تبحث في الممارسات التي تسبق الزواج في هضبة فولتا العليا»[٤] لكن الحقيقة هي أن دراسة العديد من الأشياء التي تبدو غير ذات صلة أو غامضة أو تافهة ـ ولنقل إنها تتم بدافع الفضول الثقافي ـ هي التي مكَّنتنا من التوصل إلى أشياءَ ذاتِ قيمة، أو قضايا تعرضت للتجاهل والإغفال، أو اعتُبرت أمراً بدهياً، ثم صارت اليومَ مهمة جداً. لقد أنجز ريتشاردز أبحاثه لأكثر من أربعين عاماً في سيراليون؛ وهو البلد الذي شهد ثاني نسبة من ضحايا تفشي فيروس إيبولا. وبعناية، اعتمد في تحليله للوباء، على البيانات الوبائية، وحقائقِ علم الأمراض ومنحنياتِه، ومكامنِ القوة والضعف في جهود الاستجابة الدولية. ولكن، لِمَ تُراه إذاً خصَّص أكثر من نصف كتابه لأوصافٍ إثنوغرافيةٍ مفصَّلةٍ عن ممارسات الدفن في قرى «ميندي ـ Mende» و«تيمين ـ Temne»؟ وتكمن الإجابةُ في أنَّ إعدادَ الجثامين للدفن كان أحد «محفزات الانتشار الفائق

(٤) Paul Richards, *Ebola: How a People's Science Helped End an Epidemic* (London: Zed Books, 2016), p. 8.

وكان تصريح تيبت فرصة لحديث مثير للاهتمام مع مدير المعهد الملكي للأنثروبولوجيا. انظر: Jonathan Benthall, "The Utility of Anthropology: An Exchange with Norman Tebbit," *Anthropology Today*, vol. 1, no. 2 (1985), pp. 18-20.

السرعة ـ Super-Spreader events» للمرض؛ فقد رغب الناس في أن يحظى أحباؤهم بغسلٍ وعنايةٍ على الوجه الصحيح، وهي الممارسات ذاتها التي تشكّل إحدى أكثر الطرائق المحتملة للتعرض للسوائل الجسدية الناقلة لفيروس إيبولا.

إن التعرف على تقاليد الدفن في غرب أفريقيا، ثم بعد ذلك، وهو الأهم، على الطرائق التي كيَّف بها السكان المحليون ممارساتِهم لتلائم اهتمامات الصحة العامة والثقافة في آنٍ معاً، كانت شرطاً مسبقاً ضرورياً لكبح هذا الوباء. ولا شك في أن بدلات الجسم الواقية مهمة بالفعل، وكذلك هي سوائلُ الإماهة Rehydration Fluids، وسياراتُ الإسعاف، والمستشفياتُ الميدانية، والعملُ الشجاعُ للخبراء الطبيين والمتطوعين الوطنيين والدوليين. لكنّ فهْمَ الخصائص المحلية، كتقنيات الرعاية وتقاليدها، والمراسيم الاحتفالية، والإدراك السائد، مهمٌّ أيضاً؛ وبكلمات أدق: من ذلك كله تتأتى أيضاً أهميةُ الثقافة، وعلمٌ من العلوم الاجتماعية يدعى الأنثروبولوجيا.

قراءات أخرى

ثمة الكثير من المراجع للقراءة والاستزادة، والكثير منها يحتاج إلى المتابعة. ولكني سأقدم هنا قائمة قصيرة من الكتب ـ عشرة منها فقط ـ أراها مهمة، ويمكن استيعابها بسهولة لغير المتخصصين. وثمة شيء واحد مشترك بين كل هذه الكتب في واقع الأمر، هو أن مؤلفيها هم كُتَّاب برعوا في مجالهم. نصف عدد هذه الكتب هو عبارة عن أعمال تقدِّم صورةً كبرى وخلاصة عن التخصص، ويغلب فيها الجدل؛ أما النصف الآخر فهو دراساتٌ إثنيةٌ تركز على قضايا ذات أهميةٍ اجتماعيةٍ وسياسيةٍ واسعة.

➢ RUTH BENEDICT, *Patterns of Culture* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1934).

لا يزال هذا الكتاب أحد كتبي المفضلة منذ وقت طويل، وربما توقعتم ذلك. ولا يزال فصلاه الأولان خاصة يشكلان أفضل ما قُدّم من حجج في تأثيرهما وتوضيحهما لأهمية الثقافة في تركيبنا.

➢ ADAM KUPER, *Culture: the anthropologist's account* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

يبدو من الإنصاف اقتراح كتابٍ لزميل لا يعتقد أن الثقافة هي مصطلح لا غنى عنه مثلما أزعم أنا في هذا الكتاب. ويشكك كيوبر بصورة كبيرة في مصطلح الثقافة، ويكمن سبب ذلك جزئياً في الطرائق التي يتم بها استخدام هذا المصطلح وإساءة استخدامه في المجالات العامة الكبرى، وجزئياً في اقتناعه بأنه لا يمكن التغلب على أوجه القصور في الأفكار المتعلقة به.

➢ DANIEL MILLER, *Stuff* (Cambridge: Polity Press, 2009).

والمقصود بالأشياء هنا هو الثقافة المادية؛ كالجينز، والمنازل،

والهواتف، والسيارات، ولباس الساري. يهتم ميلر بكل شيء يمكن اعتباره من صنع البشر. وهو يُعد شخصية بارزة في دراسات الثقافة المادية. وهذا الكتاب عبارة عن مجموعة من الأفكار المكثفة التي يسهل استيعابها عن كل الأشياء التي تأمَّلها، ولمسها، واستخدمها حتى اهترأت، وقادها، ولاحظها قيد اشتغالها، وفكَّر فيها منذ أوائل الثمانينيات.

➢ DAVID GRAEBER, *Debt: The first 5,000 years* (New York: Melville House, 2011).

هذا العنوان هو من الكتب التي تمت مناقشتها في الفصول السابقة. وأعظم ما في هذا الكتاب هو استخدامه للسجل الأنثروبولوجي للتصدي لبعض الافتراضات الأساسية التي نحملها عن مجموعة من الأشياء؛ وليس عن الدين وحمولاته الأخلاقية فحسب، بل أيضاً عن ابتكار النقود، ودور الدولة في المجتمع الحديث. إنَّ قراءة هذا الكتاب تضمن الحصولَ على رؤية متميزة للغاية حول كيفية فهم الأزمة الائتمانية العالمية لعام ٢٠٠٨ وما تلاها من اعتناق لمبدأ «التقشف».

➢ LILA ABU-LUGHOD, *Do Muslim women need saving?* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015).

إنّ الجواب عن السؤال الوارد في العنوان، وبكلمة واحدة؛ هو لا. وقراءة هذا الكتاب ستقود لمعرفة السبب. فالكتاب يقدم تقييماً إضافياً لكوْن النسبية الثقافية وسيلة قيّمة للاقتراب من القضايا الاجتماعية والسياسية، الشائكة في العالم المعاصر؛ كما يحدد بوضوح تام كيف يرتبط هذا السؤال بمشروع «إشاعة الحضارة» في العالم، الذي ساد في الحقبة الكولونيالية.

➢ JASON DE LEÓN, *The land of open graves: living and dying on the migrant trail* (Berkeley: University of California Press, 2015) and

➢ RUBEN ANDERSSON, *Illegality, Inc.: clandestine migration and the business of bordering Europe* (Berkeley: University of California Press, 2014).

هذان كتابان قد ترغب في قراءتهما معاً. في كتاب ليون، ينصب التركيز على الحدود الأمريكية المكسيكية؛ وفي كتاب أندرسون، يعبر الأفارقة البحرَ المتوسط إلى إسبانيا. وما يظهره الكتابان هو الجانب الإنساني للهجرة؛ إذ يرويان قصصاً للأفراد بقدر كبير من العمق والحميمية تساعدنا على فهم

المنطق والدافع الكامنَين وراء تحمُّل مثل هذه المخاطر الكبيرة. في كتاب ليون، ستتعرف أيضاً على كيفية دمج الأنثروبولوجيا الثقافية مع علم الآثار والأنثروبولوجيا البيولوجية؛ إذ تتأتى أهم بياناته من هذه الحقول الفرعية الأخرى.

➢ ILANA GERSHON, Down *and out in the new economy: how people find (or don't find) work today* (Chicago: University of Chicago Press, 2017).

كتبت غيرشون هذا الكتاب كرد فعل على المخاوف التي عبرّ عنها طلابها في جامعة إنديانا ممن واجهتهم مشكلات سوق العمل بعد انتهاء سنوات الدراسة، لذلك فهو يقدم نظرة ممتازة على ضرورة أن يعتمد المتقدمون للوظائف على تقنيات الوسائط الجديدة بصورة متزايدة، وأن يتقدموا وهم يحملون «وسم» أصحاب مشروعات تجارية صغيرة نشطة، لا كأفراد. إنها دراسة عن الاقتصاد، لكنها أيضاً دراسة عن الكيفية التي تتغير بها الأفكار المتعلقة بالشخصية، في القرن الحادي والعشرين.

➢ KIM TALLBEAR, *Native American DNA: tribal belonging and the false promise of genetic science* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013).

تلتقط تولبير تيّارَين أبرزتهما في فصول مختلفة: قوة الدم، وقوة الجينات في سياسات العرق والهوية الثقافية. يتحدث هذا الكتاب عن العديد من مجموعات الأمريكيين الأصليين الذين شرعوا في التفكير بمفردات الحمض النووي وعلم الوراثة (بل وأُجبروا على ذلك من نواحٍ معينة).

➢ ALPA SHAH, *In the shadows of the state: indigenous politics, environmentalism, and insurgency in Jharkhand, India* (Durham, NC: Duke University Press, 2010).

شكّل الهدفُ النبيلُ المتمثلُ في رفع الغبن الذي يسببه الفقر والاستبعاد الاجتماعي عن المجموعات المهمشة من السكان الأصليين دافعاً كبيراً لدى المجموعات الحقوقية في الهند على مدى العقود القليلة الماضية. لكن شاه يوثق في هذا الكتاب كيف أن الجهودَ التي بذلت في «جهارخاند ـ Jharkhand» جعلت الوضع أسوأ في كثير من الأحيان، بحيث رسمت نموذجاً مثالياً للكيفية التي يجب أن يتعايش بها الناس بـ«انسجام» مع الطبيعة المحيطة بهم. يُعدُّ هذا كتاباً جيداً للقراءة للمهتمين بالتنمية الإنسانية وحقوق الإنسان.

شكر وتقدير

إذا سألتموني بصورة عامة: «هل فكرتَ يوماً في كتابة مقدمة تُعرِّف بحقل الأنثروبولوجيا؟»، لأجبتُ لتوّي: «أبداً!»؛ لأن هذا هو أكثرُ عمل مجنون قد يقوم به المرء. ثم حدث أن طلبت مني «كاسيانا يونيتا ـ Casiana Ionita»، التي صارت لاحقاً ناشر الكتاب في دار «بينغوين» ـ Penguin، أن أفعل ذلك لفائدة أحد أروع أشكال التراث التي خلّفها القرن العشرون في عالم الكتب؛ وأقصد سلسلة «بيليكان» Pelican. وإنه لأمر مختلف بالطبع. وفي غضونَ أسابيع قليلة من قبولي هذا التحدي، سألني «فراد آبيل ـ Fred Appel» من مطبعة جامعة برينستون، خلال غداء جمعنا معاً في أحد أيام شهر أيلول/سبتمبر الممطرة، ما إذا كانت الأنثروبولوجيا تحتاج إلى شيء أقرب إلى مقدمة لا تستهدف الطلاب فقط، بل ربما جمهوراً أوسع وقاعدة قراء أكبر. أتُراها كانت مصادفة خيراً من ألف ميعاد؟ أنا مدين لكاسيانا ولفراد بامتنان كبير؛ فقد كانا لي طوال الوقت محرِّرَين ومحاورَين رائعَين.

قرأ عددٌ من الأصدقاء والزملاء مسودة النص بالكامل أو جزئياً، وجميعُهم منحوني ملاحظات مفيدة: «جون بياليكي ـ Jon Bialecki»، و«مكسيم بولت ـ Maxim Bolt»، و«جيفري هيوز ـ Geoffrey Hughes»، و«ريبيكا ناش ـ Rebecca Nash»، وأربعة من المراجعين المجهولين كلّفتهم مطبعة جامعة برينستون بمراجعة الإصدار الخاص بالولايات المتحدة. وخلال الكتابة، طلبتُ أيضاً من عدد من الزملاء بعض النصائح، وتأملات حول أشياء ثقافية مختلفة يفوقونني معرفةً بها، وما يفضلون أن أدرجه، إلى غير ذلك من الملاحظات. لا أستطيع أن أذكر أسماء الجميع، لكني أشكرهم جميعاً، كلٌّ باسمه. أود أيضاً أن أشكر كلاً من «هانا كوتريل

ـ Hannah Cottrell» للمساعدة في المراجع، و«جين روبرتسون ـ Jane Robertson»، التي حررت النسخة المعدة للنشر. ولا يتحمل أيٌّ من هؤلاء الأشخاص المخلصين ما قد يعلق بالنص من أخطاء أو هفوات غير مقصودة.

أخيراً وليس آخراً، أود أن أشكر جميع الأشخاص الذين علموني الأنثروبولوجيا منذ البدء، ولا يجب أن يشمل ذلك أساتذتي الرسميين في جامعة شيكاغو وجامعة فرجينيا فحسب، بل زملائي وطلابي في مدرسة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية أيضاً، حيث عملُهم وحبُّهم للأنثروبولوجيا ظل بالنسبة لي، وعلى الدوام، مصدراً مستمراً للإلهام..



المراجع

Books

Abu-Lughod, Lila. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley, CA: University of California Press, 1986.

Andrea, Alfred and James Overfield (eds.). *The Human Record: Sources of Global History, vol. II: Since 1500*. Boston, MA: Wadsworth, 2012.

Appadurai, Arjun *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996.

Arnold, Matthew. *Culture and Anarchy*. Edited by J. Dover Wilson. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1932 [1869].

Astuti, Rita. *People of the Sea: Identity and Descent among the Vezo of Madagascar*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995.

Austin, John L. *How to Do Things with Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975 [1962].

Baker, Lee D. *Anthropology and the Racial Politics of Culture*. Durham: Duke University Press, 2010.

________. *From Savage to Negro: Anthropology and the Construction of Race, 1896 - 1954*. Berkeley, CA: University of California Press, 1998.

Barth, Fredrik [et al.]. *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005.

Benedict, Ruth. *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1934.

Brockman, Max (ed.). *What's Next? Dispatches on the Future of Science: Original Essays from a New Generation of Scientists*. New York: Vintage Books, 2009.

Maurice Bloch, *Anthropology and the Cognitive Challenge: New Departures in Anthropology*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2012.

________. *Essays on Cultural Transmission*. Oxford: Berg, 2005.

________. *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London: Athlone, 1989.

________and Jonathan Parry (eds.). *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1982.

Boellstorff, Tom. *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

Bonte, Pierre. Edouard Conte and Paul Dresch (dirs.). *Émirs et Présidents: Figures de la parenté et du politique en islam*. Paris: CNRS, 2001.
Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977.
Carroll, John B. (ed.). *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. London: MIT Press, 1956.
Carsten, Janet (ed.). *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000.
Clifford, James. *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
Clyne, Paul R., William F. Hanks, Carol L. Hofbauer (eds.). *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*. Chicago, IL: Chicago Linguistic Society, 1979.
Comaroff, Jean and John Comaroff. *Of Revelation and Revolution*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991-1997. 2 vols.
vol. 1: *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*.
vol. 2: *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*.
Cowan, Jane K., Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson (eds.). *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001.
Cushing, Frank H. *Zuni: Selected Writings of Frank Hamilton Cushing*. Edited by Jesse Greene. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 1978.
Das, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
De Saussure, Ferdinand. *Course in General Linguistics*. Chicago, IL: Open Court, 1983 [1916].
Deetz, James. *In Small Things Forgotten: An Archaeology of Early American Life*. New York: Anchor Books, 1995.
Dirks, Nicholas. *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.
Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970 [1966].
Erikson, Erik H. *Childhood and Society*. London: W. W. Norton and Company, 1963.
_______. *Identity: Youth and Crisis*. London: W. W. Norton and Company, 1994.
Evans-Pritchard, E. E. *Witchcraaft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press, 1976 [1937].
_______ and Meyer Fortes (eds.). *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press, 1940.
Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.
Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press, 1967 [1952].
Fernandez, James W. (ed.). *Beyond metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

Fox, Richard G. (ed.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, 1991.

Fuller, Christopher. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Fuss, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge, 1989.

Gal, Susan and Kathryn A. Woolard (eds.). *Languages and Publics: The Making of Authority*. Manchester: St Jerome Publishing, 2001.

Gardner, Katy and David Lewis. *Anthropology of Development: Challenges for the Twenty-first Century*. London: Pluto Press, 2015.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Ginsburg, Faye D., Lila Abu-Lughod and Brian Larkin (eds.). *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Berkeley, CA: University of California Press, 2002.

Gonzalez, Roberto J. *American Counterinsurgency: Human Science and the Human Terrain*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2009.

Graeber, David. *Debt: The First 5,000 Years*. New York: Melville House Publishing, 2011.

________. *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007.

Green, Jesse. *Cushing at Zuni: The Correspondence and Journals of Frank Hamilton Cushing, 1879-1884*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1990.

Handler, Richard. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1988.

Handman, Courtney. *Critical Christianity: Translation and Denominational Conflict in Papua New Guinea*. Berkeley, CA: University of California Press, 2014.

Hart, Keith. *The Hit Man's Dilemma: Or, Business, Personal and Impersonal*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2005.

Herdt, Gilbert H. (ed.). *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley, CA: University of California Press, 1982.

Hermkens, Anna and Katherine Lepani (eds.). *Sinuous Objects: Revaluing Women's Wealth in the Contemporary Pacific*. Canberra: ANU Press, 2017.

Horden, Peregrine and Sharon Kinoshita (eds.). *A Companion to Mediterranean History*. Oxford: John Wiley and Sons, 2014.

Howell, Signe. *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1989.

Hughte, Phil. *A Zuni Artist Looks at Frank Hamilton Cushing*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994.

Inda, Jonathan Xavier and Renato Rosaldo (eds.). *The Anthropology of Globalization: A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

James, Deborah. *Money from Nothing: Indebtedness and Aspiration in South Africa*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2015.

Kajanus, Anni. *Chinese Student Migration, Gender and Family*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.

Keane, Webb. *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.

Knappett, Carl (ed.). *Network Analysis in Archaeology: New Approaches to Regional Interaction*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Kroeber, Alfred L. and Clyde Kluckhohn. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1952.

Lambek, Michael (ed.). *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press, 2010.

Lévy-Bruhl, Lucien. *How Natives Think*. New York: Washington Square Press, 1966 [1926].

Lévi-Strauss, Claude. *The Savage Mind*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1966.

________. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1963.

________. *Totemism*. London: Merlin Press, 1964.

Lock, Margaret. *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death*. Berkeley, CA: University of California Press, 2002.

Lowie, Robert H. *The Crow Indians*. Introduction Phenocia Bauerle. Lincoln: University of Nebraska Press, 2004 [1935].

Luhrmann, Tanya M. *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Vintage Books, 2012.

Malinowski, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of the Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge, 1922.

Mauss, Marcel. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: W. W. Norton and Company, 1990 [1926].

McKinnon, Susan. *Neo-liberal Genetics: The Myths and Moral Tales of Evolutionary Psychology*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2005.

Mitchell, Joseph. *"Man-with Variations": Interviews with Franz Boas and Colleagues, 1937*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2017.

Morgan, Lewis H. *Ancient Society; or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*. Chicago, IL: Kerr and Company, 1877.

Overing, Joanna (ed.). *Reason and Morality*. London: Routledge, 1985.

Peristiany, Jean (ed.). *Honour and Shame: The Values of Mediterranean* Society. London: Weidenfeld and Nicolson, 1965.

Petryna, Adriana. *Life Exposed: Biological Citizenship after Chernobyl*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

Pohl, Friedrich and Bernhard Tilg (eds.). *Franz Boas: Kultur, Sprache, Rasse*. Vienna: Lit Verlag, 2011.

Popenoe, Rebecca. *Feeding Desire: Fatness, Beauty and Sexuality among a Saharan People*. London: Routledge, 2004.

Powdermaker, Hortense. *Hollywood- The Dream Factory: An Anthropologist Looks at the Movie Makers*. London: Secker and Warburg, 1951.

Rappaport, Roy A. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000.

Richards, Paul. *Ebola: How a People's Science Helped End an Epidemic*. London: Zed Books, 2016.

Robbins, Joel. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, CA: University of California Press, 2004.

Rogoff, Kenneth S. *The Curse of Cash*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.

Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.

Sapir, J. David and J. Christopher Crocker (eds.). *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977.

Sahlins, Marshall. *Stone Age Economics*. Chicago, IL: Aldine Atherton, 1972.

________. *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1976.

Schieffelin, Bambi B., Kathryn A. Woolard and Paul Kroskrity (eds.). *Language Ideologies: Practice and Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Schneider, David M. *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1968.

Sperber, Dan. *On Anthropological Knowledge: Three Essays*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985.

Stack, Carol. *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. New York: Basic Books, 1976.

Strathern, Marilyn. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992.

________. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, CA: University of California Press, 1988.

Stocking, George W. (Jr.). *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1968.

________. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press, 1987.

________. *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Anthropology and the German Anthropological Tradition*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1996. (History of Anthropology; vol. 8)

Sturtevant, William (ed.). *Handbook of North American Indians, Vol. 11: Great Basin*. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1986.

Sussman, Robert. *The Myth of Race: The Troubling Persistence of an Unscientific Idea*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

Thoreau, Henry D. *Walden*. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1897.

Trautmann, Thomas R. *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*. Berkeley, CA: University of California Press, 1987.

Turner, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, CA: Cornell University Press, 1967.

Tylor, Edward B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: John Murray, 1871.

Viveiros de Castro, Eduardo. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992.

Weiner, Annette B. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving.* Berkeley, CA: University of California Press, 1992.

Wengrow, David. *What Makes Civilization?: The Ancient Near East and the Future of the West.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

White, Leslie. *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome.* California: Left Coast Press, 2007 [1959].

Woolard, Kathryn A. *Singular and Plural: Ideologies of Linguistic Authority in 21st Century Catalonia.* Oxford: Oxford University Press, 2016.

Yan, Yunxiang. *The Individualization of Chinese Society.* London: Bloomsbury, 2009.

Zaloom, Caitlin. *Out of the Pits: Traders and Technology from Chicago to London.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 2006.

Periodicals

Agrama, Hussein Ali. "Ethics, Tradition, Authority: Toward an Anthropology of the Fatwa." *American Ethnologist*: vol. 37, no. 1, 2010.

Aitkenhead, Decca. "Ian McEwan: "I'm Going to Get Such a Kicking"." *The Guardian*: 27/8/2016.

Astuti, Rita, Gregg Solomon and Susan Carey. "Constraints on Conceptual Development: A Case Study of the Acquisition of Folkbiological and Folksociological Knowledge in Madagascar." *Monographs of the Society for Research in Child Development:* vol. 69, no. 3, 2004.

Barton, Laura. "On the Money." *The Guardian*: 31/8/2008.

Benthall, Jonathan. "The Utility of Anthropology: An Exchange with Norman Tebbit." *Anthropology Today*: vol. 1, no. 2, 1985.

Boas, Franz. "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology." *Science*: vol. 4, no. 103, 1986.

Brightman, Robert. "Forget Culture: Replacement, Transcendence, Reflexification." *Cultural Anthropology:* vol. 10, no. 4, 1995.

Candea, Matei and Giovanni Da Col (eds.). "The Return to Hospitality," Special Issue, *Journal of the Royal Anthropological Institute*: June 2012.

Carsten, Janet. ""Searching for the Truth": Tracing the Moral Properties of Blood in Malaysian Clinical Pathology Labs." *Journal of the Royal Anthropological Institute:* vol. 19 (S), 2013.

Clarke, Morgan. "The Modernity of Milk Kinship." *Social Anthropology*: vol. 15, no. 3, 2007.

Copeman, Jacob. "The Art of Bleeding: Memory, Martyrdom, and Portraits in Blood." *Journal of the Royal Anthropological Institute:* vol. 19 (S), 2013.

Enfield, Nick. "Linguistic Relativity from Reference to Agency," *Annual Review of Anthropology*: vol. 44, 2015.

Erikson, Erik H. "Observations on Sioux Education." *The Journal of Psychology*: vol. 7, no. 1, 1937.

Evans-Pritchard, E. E. "An Alternative Term for "Bride-price"." *Man:* vol. 31, 1931.

Ferguson, James. "The Bovine Mystique: Power, Property and Livestock in Rural Lesotho." *Man:* vol. 20, no. 4, 1985.

Fong, Vanessa. "Filial Nationalism among Chinese Teenagers with Global Identities." *American Ethnologist*: vol. 31, no. 4, 2004.
Firth, Raymond. "Contemporary British Social Anthropology." *American Anthropologist*: vol. 53, no. 4, 1951.
El Guindi, Fadwa. "Milk and Blood: Kinship among Muslim Arabs in Qatar." *Anthropos*: vol. 107, no. 2, 2012.
Hart, Keith. "Heads or Tails? Two Sides of the Coin." *Man*: vol. 21, no. 4, 1986.
Herdt, Gilbert H. "Sambia Nosebleeding Rites and Male Proximity to Women." *Ethos*: vol. 10, no. 3, 1982.
Herzfeld, Michael. "Honour and Shame: Some Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems." *Man:* vol. 15, no. 2, 1980.
Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?." *Foreign Affairs:* vol. 72, no. 3, 1993.
Jeske, Christine. "Are Cars the New Cows?: Changing Wealth and Goods and Moral Economies in South Africa." *American Anthropologist*: vol. 118, no. 3, 2016.
Jones, Ben. "An Anthropologist's Story of Katine." *The Guardian*: 30/10/2010.
________."Can We, Together, Lift One Village out of the Middle Ages?." *The Guardian*: 20/10/2007.
Keane, Webb. "Religious Language." *Annual Review of Anthropology:* vol. 26, 1997.
Kleinman, Arthur. "Culture and Depression." *New England Journal of Medicine*: vol. 351, no. 10, 2004.
Lepri, Isabella. "Identity and Otherness among the Ese Ejja of Northern Bolivia." *Ethnos*: vol. 71, no. 1, 2006.
Madsbjerg, Christian and Mikkel B. Rasmussen. "An Anthropologist Walks into a Bar..." *Harvard Business Review:* March 2014.
Malinowski, Bronislaw. "Kinship." *Man: vol.* 30, 1930
Manning, Paul. "Materiality and Cosmology: Old Georgian Churches as Sacred, Sublime, and Secular Objects." *Ethnos*: vol. 73, no. 3, 2008.
Martin, Emily. "The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-female Roles." *Signs*: vol. 16, no. 3, 1991.
Mazzarella, William. "Very Bombay: Contending with the Global in an Indian Advertising Agency." *Cultural Anthropology:* vol. 18, no. 1, 2003.
McFate, Montgomery. "The Military Utility of Understanding Adversary Culture." *Joint Force Quarterly:* vol. 38, January 2005.
Mueggler, Erik. """Cats Give Funerals to Rats": Making the Dead Modern with Lament in South-West China." *Journal of the Royal Anthropological Institute*: vol. 20, no. 2, 2014.
Mulligan, Connie. "Social and Behavioral Epigenetics." *American Anthropologist:* vol. 117, no. 4, 2015.
Munn, Nancy. "The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay." *Annual Review of Anthropology*: vol. 21, 1992.
Narasimhan, Haripriya. "Adjusting Distances: Menstrual Pollution among Tamil Brahmins." *Contributions to Indian Sociology*: vol. 45, no. 2, 2011.
O'Connor, Sandra Day. "Justice Sandra Day O'Connor on Why Judges Wear Black Robes." *Smithsonian Magazine:* November 2013.

Ohnuki-Tierny, Emiko. ""Native" Anthropologists." *American Ethnologist:* vol. 11, no. 3, August 1984.

Parkes, Peter. "Fosterage, Kinship, and Legend: When Milk Was Thicker than Blood?." *Comparative Studies in Society and History*: vol. 46, no. 3, 2004.

Radcliffe-Brown, A. R. "On Social Structure." *Journal of the Royal Anthropological Institute*: vol. 70, no. 1, 1940.

Robbins, Joel. "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity." *Current Anthropology*: vol. 48, no. 1, 2007.

Sahlins, Marshall. "The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology." *Current Anthropology*: vol. 37, no. 3, 1996.

Scott, Michael W. "The Anthropology of Ontology (Religious Science?)." *Journal of the Royal Anthropological Institute*: vol. 19, no. 4, 2013.

Singh, Anita. "Hay Festival 2012: Tim Minchin Breaks Taboos." *The Telegraph*: 2/6/2012.

________. "Mayor of London Boris Johnson is a Distant Relative of the Queen." *The Telegraph*: 4/8/2008.

Srinivas, M. N. "The Dominant Caste in Rampura." *American Anthropologist*: vol. 61, no. 1, 1959.

Stasch, Rupert. "Ritual and Oratory Revisited: The Semiotics of Effective Action." *Annual Review of Anthropology*: vol. 40, 2011.

Strong, Pauline Turner and Barrik van Winkle. ""Indian Blood": Reflections on the Reckoning and Refiguring of Native North American Identity." *Cultural Anthropology:* vol. 10, no. 4, November 1996.

Templeton, Alan R. "Human Races: A Genetics and Evolutionary Perspective." *American Anthropologist*: vol. 100, no. 3, 1998.

Viveiros de Castro, Eduardo. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism." *Journal of the Royal Anthropological Institute*: vol. 4, no. 3, 1998.

Weston, Kath. "Lifeblood, liquidity, and Cash Transfusions: Beyond Metaphor in the Cultural Study of Finance." *Journal of the Royal Anthropological Institute:* vol. 19 (S), 2013.

Willerslev, Rane. "The Optimal Sacrifice: A Study of Voluntary Death among the Siberian Chukchi." *American Ethnologist:* vol. 36, no. 4, 2009.

Woodburn, James. "Egalitarian Societies." *Man*: vol. 17, no. 3, 1982.

Yudell, Michael [et al.]. "Taking Race out of Human Genetics: Engaging a Century-long Debate about the Role of Race in Science." *Science*: vol. 351, no. 6273, 2016.

Zeleny, Jeff. "I Really Do Swear, Faithfully: Obama and Roberts Try Again." *The New York Times*: 22/1/2009.

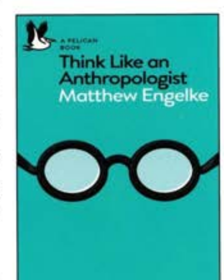
Theses

MacCarthy, Michelle "Contextualizing Authenticity: Cultural Tourism in the Trobriand Islands." (PhD Thesis, University of Auckland, 2012).

Samuels, Annemarie. "After the Tsunami: The Remaking of Everyday life in Bana Aceh, Indonesia." (Doctoral Thesis, Leiden University, 2012).

هذا الكتاب

كيف تُفكّر كأنثروبولوجي



«إن تقديم الأنثروبولوجيا ليس بالأمر الهيّن، فهي علمٌ لا يمكن الإحاطة به بسهولة؛ لذا عليك أيها القارئ توخي الحذر في ما سيُعرض عليك». هكذا دعا المؤلّف القارئ إلى الحذر في أثناء قراءته الكتاب مؤكّداً تركيزه، وبصورة رئيسة، على الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، بدلاً من الحقول الفرعية الأخرى التابعة لها.

يستكشف المؤلّف في فصول هذا الكتاب المفاهيم الرئيسة والمألوفة. وهي مفاهيم تستخدم يومياً لما تحمله من معانٍ، ولأنَّ علماء الأنثروبولوجيا يهتمّون بالأشياء اليومية. تبدأ أولى فصول الكتاب بالاهتمامات التأسيسية للأنثروبولوجيا نفسها، وهي الثقافة، ثم تنتقل إلى النظر في عدد صغير من المفاهيم الأخرى: كالحضارة، والقيم، والقيمة، والدم، والهوية، والسلطة، والعقل، والطبيعة. تحوي هذه القائمة المفاهيمَ الأساسية، وإن استُبعدت منها مفاهيم مهمّة ومرتبطة بها مثل «المجتمع» و«السلطة»، لكن الهدفَ المُتوخّى من هذا الكتاب ليس تقديمَ عرضٍ شاملٍ، بل النظر إليه كخريطة تحوي بعضَ معالم التوجيه التي يُفترض بها أنْ تعمل كدليل مفيد في حقل شاسع، هو حياتُنا التي تتحدّد دائماً على أساس أهمّية مراعاة حياة الآخرين.

فالأنثروبولوجيا ليست مجرّد نقد يشير فقط إلى الطرائق ذات الطبيعة الثقافية التي نفهم بها مصطلحاتنا بل إنها تشرح كيف ولماذا تُعتبر الثقافة أمراً أساسياً في تركيبتنا كبشر. فنحن لسنا أناساً آليين، ولا نخضع لقوةِ «الطبيعة البشرية»، كما إننا لسنا نتاجات بسيطة لجيناتنا؛ بل نحن نصنع خياراتنا بأنفسنا.

الثمن: ١٢ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-206-3
9 786144 312063

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
المكتب الرئيسي ـ بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com